

دِرَاسَاتٌ إِسْلَامِيَّةٌ

- ٤ -

الإِسْلَامِيَّةُ وَالْجُوَرِبَةُ

فِي الْفَكَرِ الْعَرَبِيِّ

تألِيف

عبد الرحمن بَرْوَى

٢٠

الناشر

مَكَتبَةُ الْجَهْنَمَ الْمَصْفِيَّةُ

٩ شارع عبد باشا بالقاهرة

١٩٤٧



مَكْتَبَةُ لِسَانِ الْعَرَبِ

أ. علاء الدين شوقي

www.lisanarab.com

الإنسانية والوجودية

في الفكر العربي



مكتبة لسان العرب

www.lisanarb.com

lisanerab.com رابط بديل

دَرَاسَاتٌ إِسْلَامِيَّةٌ

- ٤ -

الإِنْسَانِيَّةُ وَالْوَجْهُ الْمُبَعَّدُ

فِي الْفَكْرِ الْعَرَبِيِّ

تأليف

عبد الرحمن ببروي

الناشر

مكتبة التربية وال敎育

و- مطبوع على نفقة المخاتير

١٩٤٧

تصدير عام

في هذه المحاضرات التي ألقيناها في لبنان - أواخر يناير وأوائل فبراير من هذا العام - قصدنا إلى إحياء بعض من العناصر الممتازة الخلقة بالبقاء في تراثنا العربي ، حتى نعاني من وراء تمثيله من جديد تجربة حية خصبة من شأنها أن تهيء لنا حاضراً أبداً ، في كيانه المتصل تجتمع إمكانيات تطورنا الروحي القومي ، فتتداعى اللحظات الزمانية لوجودنا الوعي وهو بسبيل الوثبة الخارقة إلى نطاق المجد الحضاري المأمول . وفي إهدافنا إلى تلك الغاية جاؤنا أن نتجافي عن التمجيد الزائف بقدر مانبذنا الإزاء المتعال ، على الرغم مما قد يفيده كلامها في أحوال نحسب أنفسنا قد صرنا من جانبنا بمعزل عنها : من فوقها أو من ورائها سواء .

فقد آن لنا أن نذر ذلك العهد السلبي كيما نشدّ خيوط المصير إلى نول الإيجاب والبناء .

والحركة الأولى لهذا الاتجاه إنما تبدأ بذلك الفعل الأصيل

للإنسان في تحقيقه مسكناته ، ونعني به النزعة الإنسانية .
لهذا جعلناها موضوع استهلال هذه الدراسات ، ورجاؤنا
معقود على إيلاء هذه المسألة جل عنايتنا في هذا الدور الأولى ،
حتى تقوم هذه المرحلة التمهيدية الحاسمة على أساس ثابت
يمتد فرعه إلى سراء التوقيب المتصاعد في معراج اللانهاية .

ولما كانت النزعة الإنسانية توأكها بالضرورة — كعابر
إلى الصورة الجديدة — نظرة صوفية تنبع من أعماق الوجود
الأصيل للروح الحضارية وهي في دور تكوينها ونشوئها ،
إذ للصوفية أثر خطير في تشكيل تلك الروح في هذا الدور —
فقد كان علينا أن نعود إلى تجربتنا الصوفية التاريخية لنستعينها
في تجربتنا الحاضرة ، فنشريع فيها الحياة بفضل آخر صورة
قدر لها الظهور في الحضارة المختصرة ، وهي المذهب الوجودي
الذى يقوم على الحد الفاصل بين كلتا الحضارتين : المندامية
والناشئة ، شأنه اليوم شأن الأفلاطونية الحديثة فيما بين
الحضارتين : اليونانية والعربية ، أو اليونانية والأوربية
الغربيّة .

والشعر من غير شك هو التعبير العاطفي المناظر^١ للتجربة الصوفية في الدور الأول للحضارة الوليدة ، وهذا كان عهد ازدهاره الأعلى في تلك الفترة في كل الحضارات . ومن هنا حاولنا أن نقدم في محاضرنا الثالثة صورةً إجمالية لفن الشعر المُعبر عن الروح الجديدة لتلك الحضارة، أعني الشعر الوجودي .

وهنا يأقِّ الدين صورةً ثالثة في تناظر كامل مع الصورتين الآخريتين على أن يستحيل إلى تصور جديد تراعي فيه مقتضيات الروح الجديدة على الرغم مما قد ينال الصورة القديمة من تعديل ، بل من تحويل كامل يصل أحياناً حد النسخ المطلق ؛ وإلا لما كان فيه بعدٌ غناءً .

وها نحن أولاء في محاضرنا الرابعة نقدم نموذجاً أولياً لما عسانا أن نقوم به في هذا السبيل . ونقول : «أولياً» لأنَّه لا تزال تعوزه الشجاعة والحرية والتردد الخصب . فعلينا أن نوغل في هذا الطريق إلى أبعد حد غير مكترين مطلقاً لـ «لـ حشر جات الجيف الحية التي تزعم في نفسها القدرة على الوقوف في وجه التحرير الأكابر الذي يُغذِّي في سيله رغمـاً عنـهم» .

- ح -

وأشهد أنني توسمت هذا السبيل يشق مجراه الظافر في
نقوس الصفوّة من شباب لبنان. فإليهم وإلى أترابهم من شباب
العرب في كل الأمصار ، أقدم هذه الصفحات التي تنبض
باليقان بهم وبما يتظرنا من مصير وضاءه

عبد الرحمن بروى

مارس سنة ١٩٤٧

هادئه : على هنا أن أسجل مفترض شكري « لمدرسة
الآداب العليا » بيروت ، وخصوصاً لمديريها مسيو جبريل بونور
Gabriel Bounoure ، الذي تفضل فدعاني إلى إلقاء هذه
المحاضرات ، إيماناً منه بخصب التعاون الثقافي الحر بين بلدان
البحر المتوسط .

فهرس الكتاب

صفحة

تصدير عام هـ - ح

النزعة الإنسانية في الفكر العربي

- استهلال
معنى النزعة الإنسانية في التاريخ الحضاري (٤—٣) ؟
المعنى المذهبي (٦—٤) ؟ مسألة «النزعة الإنسانية»
في الحضارات المختلفة والحضارة العربية (٨ - ٦)
الخصائص العامة للنزعة الإنسانية
الانسان مقاييس كل شيء (٩ - ١٠) ؟ الاشادة
بالمعلم (١٠) ؟ عبادة الطبيعة (١٣—١٠) ؟ العواطف
وعبادة الحال (١٣ - ١٥).
النزعة الإنسانية في الحضارة العربية
معنى الحضارة العربية (١٥ - ١٧) ؟ المظاهر الأولى
للنزعية الإنسانية في الحضارة العربية (١٨ وما يليها) ؟
في لامiran في عهد كسرى (٢٢ - ١٨) ؟ في الأوساط
الهلينية الأفلاطونية المحدثة (٢٦ - ٢٢)، نص خاص
بالطبع التام (٢٦ - ٣٢)، بيان خصائص النزعة
الإنسانية في الفكر العربي: الخاصية الأولى (٣٢ وما
يليها)، نظرية الإنسان السكامل (٤٥ - ٣٦)
مدلول هذه النظرية (٤٥ - ٥٢)، تمجيد المعلم
(٥٢ - ٥٥)، تمجيد الطبيعة (٥٥ - ٥٧)،
فكرة تقدم العلم (٥٧ - ٥٩)
تيار النزعة الإنسانية في الحضارة العربية وتطوره . . .
النزعة الإنسانية العربية كانت شاملة واسعة النطاق

(٦٠ — ٦١) ، التراث المولود لها ليس التراث اليوناني، بل الشرق الايراني والاسكلداني والاهلياني (٦٢ — ٦٣) ، التحديد التاريخي لهذا النيار وأظهر شخصياته (٦٤ — ٦٥)

أوجه التلاق بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي

الصلات النظرية بين الوجودية والصوفية (٦٧ — ٧٢) ، مباحث الوجود المطلق عند الصوفية والاشراقية وجانبها الوجودي (٧٢ — ٨٢) ، نظرية الفلق عند الوجودية وعند الصوفية (٨٢ — ٩٥) ، أهمية الوصل بين المذهب الوجودي والتصوف الاسلامي (٩٥ — ٩٩) ، الوجودية الاسلامية : عند الحلاج والسروردي وابن سبعين (٩٩ — ١٠٤)

فن الشعر الوجودي

الشعر والفلسفة (١٠٧ وما يليها) ، الوجودية أقرب الفلسفات الى الشعر (١٠٨ — ١١٢) ، تعريف الشعر الوجودي (١١٢ — ١١٣) ، الخلق الشعري (١١٣ — ١١٥) ، تعبير الشعر عن القلق العام والقلق الخاص (١١٥ — ١١٩) ؟ نموذج وجودي من بودلير : « قصيدة : الى القارئ » (١٢٠ — ١٢٣) نموذج وجودي من جيتيه : قصيدة « لقاء » (١٢٣ — ١٢٥) ، أدوات التعبير والشعر الوجودي :

— يا —

صفحة

الالفاظ (١٢٥—١٢٩) ، التركيب الفظي (١٢٩—١٣٠) ، الصور (١٣١—١٣٤) ، الوزن (١٣٧—١٣٨) .

٢ — موضوعات التعبير :

الحرية المطلقة في اختيار الموضوعات بعزل عن الدين والأخلاق وكل ألوان التقويم. (١٣٧—١٣٨) ، المفاهيم خصوصاً بموضوعات الحطائية والرذيلة والقبح والشر ، لاتهما أدلة على الوجود (١٣٨—١٣٩) ، الشاعر الوجودي شاعر رجم (١٣٩—١٤٠) .

المعنى الإنساني في رسالة النبي

النبوة خاصة بالحضارة العربية وحدتها (١٤٣—١٤٤) ، تطور الشعور بالرسالة النبوية (١٤٤—١٤٥) ، شعور النبي محمد برسالته ومنهنى هذا الشعور (١٤٥ وما يليها) ، رسالته عربية : سياسية وروحية (١٤٩—١٥٣) ، كيف بدأ رسالته (١٥٣—١٥٧) ، صورة النبي في ضمير أمته : في عهد الصحابة (١٥٧—١٦٠) .

صورة هرمس في الفكر العربي

دراسة
هرمس عند المصريين : تحوت (١٦٣) ، عند اليونان (١٦٣—١٦٤) ، هرمس — ادريس عند العرب (١٦٥—١٦٦) ، مصدراً صورة ادريس عند العرب (١٦٦—١٦٨) ، تمثيل هرمس في الفكر الإسلامي (١٦٩—١٧١) ، أسطورة هرمس أسطورة عربية

بالمعنى الأعم (١٧١ - ١٧٢) ، تحليل النصوص
الهرمية (١٧٣ - ١٧٦)

- نصوص لم تنشر خاصة بصورة هرمس في الفكر العربي ١٧٧ - ٢٠٠
١ - من «كتاب الاسطماخ» ١٨٥ - ١٨٠
٢ - من «سر الحقيقة وصنعة الطبيعة» المنسوب
إلى بلينوس الطواني ١٩٠ - ١٨٥
٣ - من «خافية أفلاطون» أو «كتاب الواح
الجوهر لأفلاطون الحكيم» ١٩٤ - ١٩١
٤ - من «أسرار كلام هرمس» ١٩٨ - ١٩٩
٥ - من كتاب «الشكوك» للرازي ٢٠٠

النزعه الانسانيه
في الفكر العربي

أ-م-ر-ء-و-ل

الإنسان وتر مشدود على الهاوية الفاصلة بين لانهائيتين : الوجود المطلق ، والعدم المطلق . ولذا كان وجوده نسيجاً من كلا النقيضين ، على تفاوت في نصيب كائهما منه وفقاً للحظات الزمانية بكل ما تنتطوى عليه من إمكانيات تترجم بين المد والجزر في تيار المصير المتوجب للروح . لكن مهما يكن من كم هذا التفاوت وكيفيته ، فالينبوع الدافق الثرّ للوجود الحى هو داءاً للإنسان ، والإنسان فحسب ، وإن نسى هو أو تناهى هذا الأصل فاشقّ على نفسه وفرض عنصرأً من عناصره الوجودية على الآخر حتى يجعل الصلة بينهما صلة الخالق والمخلوق والعابد والمبود . بيد أنه سرعان ما يرتد — في لحظة أخرى تالية ، على اختلاف في طول كائهما وعرضه — إلى الينبوع الأصيل للوجود الحمض ، أعني إلى نفسه يستمد منها معايير التقويم ، ومن ثم يبدأ لحظة جديدة لها في النطور الحضاري داخل الحضارة الواحدة مركز الصدارة في كل مراحلها .

وهذا العود المحوري إلى الوجود الذائقي الأصيل هو ما يسمى في التاريخ العام باسم « النزعة الإنسانية » . ولا بد لكل حضارة ظفرت بتها أن تقوم زوجها بهذا الفعل

الشعورى الخامس . ولهذا كان علينا أن نتفقده فى الحضارات التامة النبو على تعددها ، وما الاختلاف إلا فى الألوان المحلية والمعادلات الشخصية الضئيلة . أما الخصائص الإجمالية العامة فواحدة بين جميع الحضارات ، ولهذا لم يعد من المقبول فى الفهم التاريخي الوجودى أن نقصر اسم هذه النزعة على «النزعة الإنسانية» الخاصة بالحضارة الأوروبية أو الفاوضية وحدها ، دون بقية الحضارات ؛ فهذا من قصر النظر التاريخي أو خداع المنظور أو من عدم الفهم الحقيقى لمدلول هذه النزعة الحقيقى ، أو أخيراً ، وليس آخرأ ، لعدم التنبه إلى الموضع الصحيح فى الحضارة الواحدة لتكوينات تلك النزعة . غير أن هذه الأسباب كلها أو أكثرها هي اليوم بسبيل الرووال مما سيفتح آفاقاً واسعة للفهم التاريخي الصحيح ، وذلك خصوصاً بفضل فلسفة الحضارات ثم فلسفة التاريخ والتاريخ عند أصحاب المذهب الوجودى .

فها نحن أولاء اليوم نشاهد رد الاعتبار من هذه الناحية بالنسبة إلى الحضارة اليونانية بفضل أبحاث فرنزيجر^(١)

(١) راجع له فى هذا و «Aristoteles», Berlin 1923.

وچوز به سیتا^(١) اللذین تنبئا إلی النزعة الإنسانية بكل معانیها عند السوفسٹائیة اليونانیة^(٢). فاستطاعوا أن يقدروها ويضعوها في مركزها الحاسم الممتاز في داخل تطور الحضارة اليونانية.

كما نشاهد من ناحية أخرى أن هذا اللفظ : «النزعة الإنسانية» قد صار من الألفاظ السکثيرة التداول اليوم ، وفي استعماله يلاحظ له معنیان : أحدهما تاریخی ، والآخر مذهبی . فهو عند ییجر وأتباع مدرسته الذين یکونون النزعة الإنسانية الجديدة^(٣) یرمى من وراءه إلى إیجاد نزعة إنسانية جمیدة تضارع النزعة الإنسانية التي ظهرت في أوربا في القرون من الرابع عشر إلى السادس عشر ، وذلك بإحياء التراث اليوناني من جديد ومعاناً تجربة حیة عن طريقه وهو ما يتم بتمثيله ونقله من الماضي إلى التطبيق على الحاضر ; وهو كذلك أيضاً عند

(١) راجع : «نزعة التنویر عند السوفسٹائیة اليونان» میلانو سنہ : G.Saitta L' Illuminismo della Sophistica greca, Milano ۱۹۳۸ ۱۹۳۸.

(٢) راجع كتابنا : «ربع الفكر اليوناني» ، ط ٢ ، القاهرة سنہ ۱۹۴۶.

(٣) راجع چرنر ییجر : «النزعة الإنسانية كتقاليد وتجربة روحية» في «من القديم إلى الحديث» ، لپته-چ ۱۹۱۹ W. Jaeger : "Der Humanismus als Tradition und Erlebnis, in Rom Altertum zur Gegenwart Humanismus und Jugendbildung." ؟ ثم : «النزعة الإنسانية وتربيّة الشباب» ، برلين سنہ ۱۹۲۱

سيتا^(١) ، إلا أنه يميل خصوصاً إلى استلهام النزعة الإنسانية الحديثة في إيطاليا. أما المعنى المذهبي فيتردد كثيراً على ألسنة وأقلام المذهب الوجودي^(٢) ، وهو عندهم مختلفاً ظاهراً عنه عند أصحاب المعنى التاريخي ، لأنّه لا يعتمد على تجربة روحية تاريخية ، بل على مذهب قائم برأسه في فهم الوجود على أساس أن مركز المنظور فيه هو الإنسان ، وأن الوجود الحق أو الوحيد هو الوجود الإنساني ، حتى صارت شارته هي : من الإنسان وإلى الإنسان بالإنسان ؛ أو : كل شيء للإنسان ، ولا شيء ضد الإنسان ، ولا شيء خارج الإنسان — إن جاز لنا أن نستخدم هنا هذا التعبير المنقول عن لغة السياسة .

أما بالنسبة إلى الحضارة العربية فلم يتم شيء حتى الآن في هذا السبيل ، بل لم تُثر هذه المسألة فيما يتصل بها بصورة واضحة إلا عند باحث واحد ، وكان جوابه عنها بالنفي . ونقصد به كارل هينريش بيكر الذي عرض هذه المسألة في

(١) چوزپه سیتا : «التربيـة في النـزعة الإنسـانية باـيطـالـيا» ، فيـنـتـسـيا سنـة ١٩٢٨ : Giuseppe Saitta : *L' Educazione dell'Umanesimo in Italia* ؟ ثم : الفلـسـفة الإـيطـالـية والنـزـعة الإنسـانية ، فيـنـتـسـيا سنـة ١٩٢٨ *Filosofia italiana e umanesimo.*

(٢) راجـع خـصـوصـاً : چـانـبولـ سـارـترـ : «الـوـجـودـيـة نـزـعة إـنسـانـيـة» ، پـارـيسـ سنـة ١٩٤٦ : *L'Existentialisme est un humanisme*

محاضرتين (١)، انتهى في الأولى منها إلى القول بأن « التجربة الحية الخامسة السكري بالنسبة إلى الغرب هي النزعة الإنسانية » (٢)، وتساءل — بعد أن أذكر وجودها في الشرق — عن السر في هذا، وراح يبين الأسباب على النحو الذي عرضنا في موضع آخر (٣)، والذي أثبتنا عدم وجاهته، فقلنا إنه أراد أن يتصور أن تكون النزعة الإنسانية في الحضارة العربية لابد أن يتم تماماً تحت تأثير نفس العوامل والمقومات كما في الحضارة الأوروبية، مع أن اختلاف روح كلتا الحضارتين اختلافاً يكفيه أن يكون خليقًا بأن يردها إلى الطريق المستقيم المؤدي إلى الكشف عن هذه النزعة في الحضارة العربية.

وهذا الطريق هو الذي نريد اليوم أن ندل عليه في هذه

(١) كارل هيرش بكر : « الاسلام في نطاق تاريخ للحضارة عام » في « دراسات إسلامية » ج ١ ص ٢٤ — ص ٣٩ C. H. Becker : Islamstudien, I. « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » ص ٣٣—٣٠ ط ٢ ، القاهرة سنة ١٩٤٦ . والمحاضرة الأولى ألقيت أمام مؤتمر المستشرقين الألمان في ليبتسك في ١٩٢١/٩/٣٠ ؛ والمحاضرة الثانية ألقيت في جمعية الامبراطور ثيلهم بيرلين في ١٨/٣/١٩٣١ .

(٢) « دراسات إسلامية » ج ١ ص ٣٤ .

(٣) راجع كتابنا : « من تاريخ الأخلاق في الاسلام » ، ص ٤—٩ ، القاهرة سنة ١٩٤٥ .

الحاضرة ، حتى نضع أيدينا على هذه النزعة ونستخلصها ونبين . خصائصها وَطَرْفَاً من تطورها . ولهذا يجب أن نقرر حقيقة جوهرية كان إغفالها السبب في عدم تنبه الباحثين إلى هذه النزعة في الفكر العربي ، ألا وهي أن النزعة الإنسانية بمعنيها : التاريجي والمذهبي ، لا يمكن أن تصدر إلا عن الروح الأصلية للحضارة التي ستشأ فيها . وهذا فليس لك أن تطلب من إحياء تراث في حضارة ما ، ما تطلبه من إحيائه في حضارة أخرى . تُبَيِّنُهَا ، والشأن هنا كالشأن في قابلية التفاعل الكيميائي بالنسبة إلى المواد العنصرية . وعلى هذا فإذا كان التراث اليوناني قد ولَّدَ في أوروبا النزعة الإنسانية في القرون من الرابع عشر إلى السادس عشر ، فليس معنى هذا أنه سيولد نفس النزعة أو ما يشابهها في كل حضارة أخرى يدخلها ، كأن عدم إيجاده لها في الشرق لا يدل على أن هذه النزعة لم توجد فيه ، لأنَّه ليس العلة الوحيدة لإيجادها ، بل لكل حضارة عواملها الخاصة بتمويل النزعة الإنسانية ، والنزعة نفسها لا بد أن توجد في كل حضارة عالية ، وخصائصها العامة كما قلنا متشابهة بين الحضارات كلها .

أمَّا وال الحال على هذا النحو ، فإن علينا أن نبين :
أولاً : خصائص هذه النزعة عامة ،

ثانياً : وجودها كتيار شاعر بذاته في الحضارة العربية ؛
ثالثاً : تطورها وفروقها الشخصية .

وأول ما تمتاز به هذه النزعة هي أنها تبدأ فتدرك أن معيار التقويم هو الإنسان . فالسوسطائية اليونانية قالت على لسان بروتااغورس : « الإنسان مقياس كل شيء : ماهو كائن بما هو كائن ، وما هو غير كائن بما هو غير كائن » — وهو قول يجب أن يفهم في سياقه الوجودي الحقيقى ، لا بالمعنى المبتدل الفاسد الذى يضاف إليه عادة عند الخصوم . فهو لا يقصد من الإنسان الإنسان المفرد المعين ، بل الإنسان عامة ، لأنه إنما يريد أن يضع الإنسان هنا فى مقابل الآلهة من ناحية ، والوجود الطبيعى أو الفزائى من ناحية أخرى ؛ وأن يرد التقويم إليه ، لا إلى أشياء خارجية فزيائة مادية ، ولا إلى كائنات خارجة مفروضة على الوجود على سبيل الأحوال النهاية ، لا الواقعية الحقيقة . فالسوسطائية وقد رأوا العقل قد ضاع فى الطبيعة الخارجية وفي عالم الألوهية ، قد حاولوا إنقاذه برمده إلى ينبوعه الأصيل . وما عدا هذا التفسير لهذا القول العميق الذى يجب أن يوضع شارة عالية لكل فلسفة وجودية — فهو سوء فهم مقصود من جانب الخصوم .

وهذا بعينه هو ما أكده رجال النزعة الإنسانية في أوربا الحديثة ، وبخاصة پتراركه الذي حاول أن يرد كل شيء إلى الذات ، وأن يفرض عليها نوعاً من الاستقلال بنفسها حتى لا يكون للخارج تأثير عليها أياً كان : «فكل ما هو خارج عن ذاتك ليس منك ولا إليك ، وكل ما هو لك حقاً هو عندك ومعك ؛ وما في وسع شيء آخر أن يعطيك شيئاً ، ولا أن يسلبك شيئاً »^(١) ، وإن كان تغلب الجانب السلوكي في النزعة الإنسانية لديه قد جعله يعني خصوصاً بالتطبيق العملي لهذا المعنى . إذا هم رجال النزعة الإنسانية في إيطاليا يأمدون بأسلوب في الحياة العملية وفي الفن أكثر من اهتمامهم بالجانب الميتافيزيقي لها . لكن هذا الجانب الآخر نراه بشكل أوضح عند بركلسوس ومن إليه ، من عنوا بعلوم الصنعة ووضعوا العالم الأصغر في مقابل العالم الأكبر لكي يجعلوا الثاني – في الواقع – نسخة من الأول ، حتى يرد كل ما في الوجود إلى الإنسان . كذلك ثرى عند مونتني Montaigne هذه الصبغة الميتافيزيقية وإن خفتها باتسامته الماكرة الملية بالمعنى .

(١) پتراركه : «رسائل خاصة» ج ١٥، ١٠ ، نشرة فراكستي ،

غير نسخة سنة ١٨٦٣ F.Petrarca : *Lettere familiari*, lib. XV, 10 ediz. Fracassetti.

والخاصية الثانية هي الإشادة بالعقل ورد المعرفة إليه . وأمر السوفسقائية في هذه الناحية معروف . فعلى يديهم ، وعلى آثار أنسكاساجورس ، أحلاوا مكان آلة الأولمب إلهاً واحداً هو العقل . والنزعة الإنسانية الأولى تقوم في جوهرها على أساس « الشعور العالى بأن العالم الإنساني الحقيق يقوم في الاستقلال المطلق للعقل » . ونرى هذا المعنى بكل وضوح عند Melanchton^(١) في جعله أساس المعرفة عامة هو النور الطبيعي ، أعني العقل الإنساني^(٢) .

وما دمنا قد استخلصنا مكانة الإنسان برد التقويم إليه وجعل العقل مركز الكون ، فقد بقى علينا أن نقوم بحركة مد وعَوْد إلى الخارج ، لا لكي يفني فيه الإنسان من جديد ، بل ليؤكِّد نفسه فيه ويفرضها عليه . والانسان في هذا الاتجاه إلى الطبيعة عامة — الطبيعة الأليفة الصديقة ، لا القاهرة بمحروتها — يخضع لعاملين : الأول غزو الذات للموضوع

(١) چوزپه سینتا : « الترجمة في النزعة الإنسانية بايطاليا » ، ص ٣

(٢) فلهلم ديلتاي : مؤلفاته ، ج ٢ ، ترجمة ايطالية بعنوان : « تحليل الإنسان والنظر في الطبيعة من عصر النهضة حتى القرن الثامن عشر » ، ج ١ ص ٢١٨ وما يليها ، فينسسيا سنة ١٩٢٧ : *L'anatisi dell'uomo e l'intuizione della natura dal Rinascimento al secolo XVIII.* tr. ital. da G. Sanna.

بفرضها قيمها عليه واستخدامه كأداة لتحقيق إمكانياتها ،
بوصفه عالم أدوات ؛ والثاني معارضة الألوهية بالطبيعة بعد
الاستيلاء على الأخيرة ، فتقوم هي بمعونته وتشدّها مددًا له
في غزوه للملكة الوحيدة الباقية ، مملكة الألوهية . ومن هنا
كانت الخاصية الثالثة للنزعـة الإنسانية هي تمجيد الطبيعة وأداء
نوع من العبادة لها . ويجـب أن نفهم جـيداً الفارق بين هذه
العبادة ، وبين العبادة الأولى للطبيعة عند الشعوب البدائية .
فالعبادة الإنسانية للطبيعة هي من نوع عبادة العاشق لعشوقـه
الأليف الأثيرـ لـديـه ، أما عبادة الطبيـعةـ بالمعنى الآخرـ فـماـ هيـ
إلا عبادة الرهـبةـ والخـوفـ منـ جـبرـوتـهاـ . وـشـتانـ ماـ بيـنـ كـلـتاـ
الـعـابـادـيـنـ ! فـكـاـ أـنـ المـعـشـوقــ الحـقـيقــ لـكـ هوـ ذـكـ الذـىـ تـخـلـقـهـ
أـنـتـ بـنـفـسـكـ ، فـكـذـكـ الـطـبـيـعـةـ فـيـ النـزـعـةـ الإنسـانـيـةـ هـىـ منـ
صـنـعـ أوـلـئـكـ الـذـينـ تـعـشـقـوـهـاـ وـأـقـامـواـ عـبـادـتـهاـ الـمـرـاسـمـ وـالـطـقوـسـ ،
وـهـذـاـ فـعـبـادـتـهـمـ هـاـ هـىـ فـيـ الـوـاقـعـ صـورـةـ مـقـلـوـبـةـ لـعـبـادـتـهـمـ
لـأـنـفـسـهـمـ كـالـصـورـةـ المـقـلـوـبـةـ مـنـعـكـسـةـ فـيـ الـمـرـأـةـ . وـقـلـبـ الـوـضـعـ
هـنـاـ هـوـ كـالـحـالـ تـمـامـاـ فـيـ اـنـعـكـاسـ المـرـئـاتـ فـيـ الـمـرـآـيـاـ : لـتـجـاهـيـهاـ
عـلـىـ الـوـضـعـ الصـحـيـحـ . فـلـاـ تـنـخدـعـ إـذـنـ بـهـذـاـ القـلـبـ ، بـلـ لـنـفـهـمـهـ
بـمـدـلـوـلـهـ الـأـعـقـمـ . فـقـولـ السـوـفـسـطـائـيـةـ بـالـقـوـانـينـ الـطـبـيـعـةـ

وبالطبيعة بوصفها معيار التقويم ، هو قول في الآن نفسه بأن الإنسان هو مقياس الأشياء ، لأن الطبيعة لم تعد بعد طبيعة طاليس وأنكسمانس ، بل هي تموضع objectivation الذات في تحقيقها إمكانياتها الذاتية خارج نفسها في العالم . وعند النزعة الإنسانية الأوربية ، لم تعد الطبيعة كاً تصورتها الإسكلالية ، بمعنى أنها في مقابل اللطف الإلهي ، وأن الطبيعة الإنسانية فاسدة بحكم الخطيئة الأولى ، ولا سبيل إلى صلاحها إلا بفعل خارجي خارق على الطبيعة هو فضل الله ، مما يمنع كل تلقائية للروح وإرادة شخصية تكسب نفسها بمحاجتها . إنما أصبحت جزءاً من العالم الإنساني نفسه ، لأنها ليست شيئاً آخر غير الجوهر الروحي للإنسان نفسه وهو يكشف عن نفسه كشعور بذاته ،^(١) كما هي الحال خصوصاً عند پترركه . ثم تصبح في التفسير العلى وعند أصحاب الصنعة مثل پركاسوس وأجرپا فون نتسheim المرجع في كل تفسير^(٢) .

وكان لهذا خطره في تقدم المعرفة الإنسانية بالقوى الطبيعية ، وشعر الإنسان بقدرته على السيطرة على الطبيعة

(١) راجع : كتاب سيقا السالف ، ص ٤ .

(٢) راجع : كتاب دلائى السالف بجزئيه .

الخارجية . فنشأ عن هذا إيمانه بالتقدم العام المستمر — في العلم وبالتالي في تطور الإنسان عامة — للإنسانية وهي بسبيل الغزو الأكبر . وما عنایة السوفسقائية بالتنشئة وتوفير أكبر قدر من الثقافة للمواطنين إلا على أساس هذا المبدأ . والنزعة الإنسانية الأوربية قد أعطت لهذا المبدأ كل مدلوله وتطبيقاته ، فأنتجت ذلك التطور الهائل في العلم والصناعة الفنية مما لا يحتاج إلى فضل بيان ؛ وكان هذا حركة عنيفة مضادة للنزعة الاسكلاطية التي تقيد العلم في دساتير ثابته ، تملك تفسيرها وتقوم على المحافظة عليها كما هي طائفة مخصوصة غيرها من أن يمسها طائف التجديد أو التطور والنماء . والطابع المميز الجوهرى لهذه الخاصية الرابعة للنزعة الإنسانية هو أن هذا التقدم إنما يتم بالإنسان نفسه وقواته الخاصة ، لا بقوة خارجية أو عالية على الكون . وفي هذا أكبر توكيده للذات الإنسانية جانب الفعل والنشاط والتحقيق الخارجي .

والعقل الذي تشيد النزعة الإنسانية به ليس بذلك العقل المجرد التفكير الذي يشبه آلة تنتاج تصورات شاحبة غادرتها الحياة مثل العقل الاسكلاطي التائه في يداء الديالكتيك الأجوف والأقيمة العقيمة ، بل هو الوعي الكامل للذات .

الإنسانية في مواجهتها للموضوعات الخارجية؛ وهو لهذا يواكب العاطفة ولا يعاديها، ويتمكن على الحس العيني الحي. ولهذا تمتاز تلك النزعة بخاصة خامسة هي النزعة الحسية الجمالية التي تميل إلى الرجوع إلى العاطفة واستلهامها إدراك الوجود في بعض أنحائه. وهذا يفسر اهتمام السوفسقائية بالبيان أو الخطابة بوصفها فناً جميلاً يتحدث إلى العاطفة وتتبع من الإحساس. ولو لا أن آثارهم ضاعت، لوجدنا فيها — فيها نظن — عناية خاصة بمعنى الجمال محققة في الفنون اليونانية التي كانت في عهدهم في أوج ازدهارها؛ ولم يكن صدفة أن وجد في أيامهم فدياس^٩ ورجال المدرسة الأتيكية الأولى ذات الإحساس الفني الصاف النضير. والنزعة الإنسانية الأوروبية تقوم في أساسها على هذا الجانب الجمالي الحسي العاطفي بحيث لا تحتاج إلى استشهاد أو تدليل، وإنما ندفع أبواباً مفتوحة على مصاريعها.

أمّا وقد بينما هذه الخصائص في النزعة الإنسانية عامة، فلنحاول الآن بيانها في الحضارة العربية. وهنا يجب أن ننبه إلى ما قلناه مراراً عن المعنى الذي تقصده من الحضارة العربية. فالحضارة العربية ليست هي

الحضارة الإسلامية ، بل هي عندنا كما عند أشپنجلر تلك الحضارة التي نشأت في تربة واسعة تحد من الشمال بمنطقة تسودها مدينة الراها ; ومن الجنوب سوريا و فلسطين ومصر وفيها تسود مدينة الإسكندرية ; ومن الشرق بنهر سيناء ، أي تشمل إيران كاملاً ; ومن الغرب بالبحر الأبيض المتوسط ؛ وفي أقصى الجنوب نجد بلاد العرب ، وفي أقصى الشمال مدينة بيروت . وولدت في القرون الخمسة الأولى من ميلاد المسيح ، وكانت هذه الفترة بمثابة الريع بالنسبة إليها ، لكنها سبقت مع ذلك بهذه الطفولة التي استيقظت في أحضانها وهي الطفولة التي تتمثل في الأديان السماوية عند الفرس واليهود والكلدانين حوالي سنة ٧٠٠ ق.م. لأول مرة ، ثم لثانية تظهر هذه الطفولة حوالي سنة ٣٠٠ ق.م. مع تلك التيارات التي كانت نبومات يصير العالم ومستقبل الشعوب وفيها وُجِدَتْ هذه التفرقة الثانية بين النور والظلمة والتصويرات المختلفة للجنة والنار والآخرويات بوجه عام ، مع ما صاحب ذلك من التبشير ببني يبعث . واستمرت في ريعها هذا حتى جاء العرب والإسلام بعد أن مكروا لأنفسهم عند التخوم الشرقية والشمالية للجزيرة العربية فكانوا طلائع لذلك الغزو الكاسح الذي قام به العرب بفضل

الإسلام . وهنا كون الإسلام والعرب صيف هذه الحضارة وأتموها حتى نهايتها الأخيرة . وليس المجال هنا مجال التحدث عن العناصر المقومة لهذا الدور من الحضارة العربية — فقد عرضنا لها عرضاً سريعاً في مواضع عدة^(١) — ولا عن نصيب الأجناس المختلفة في تكوينها وتحديد خصائصها ، وكل ما يعنيها هنا الآن هو أن تقرر الحقائق التالية :

أولاً : أن مهد الحضارة العربية — بالمعنى الذي حددناه — هو بلاد إيران والفرات والدجلة وبني إسرائيل ؛ وأن أصولها الروحية مستمدّة إذا من الديانات السماوية عند الفرس واليهود والكلدانين في الفترة ما بين سنة ٧٠٠ ق م والستة الأولى لميلاد المسيح .

ثانياً : أن المدينة الإسلامية إنما تكُون طوراً من أطوار الحضارة العربية ، والوحدة الجامعة في هذا الطور هي الإسلام أو اللغة أو كلاهما معاً . ولهذا لن نفهم «العربي» في قولنا : «الفكر العربي» ، بمعنى عنصري ولا ديني ؛ بل بمعنى لغوی خالص : فكل من كتبوا بالعربية يندرجون تحت هذا اللفظ ، وبمعنى حضاري : فكل من ينتسبون إلى هذه الوحدة

(١) راجع خصوصاً كتابنا : «من تاريخ الأحاديث في الإسلام» ، ص ٣ - ١٩٤٥ . القاهرة سنة ١٩٤٥ .

الحضارية التي تسمى «الحضارة العربية»، أو «السحرية»، يدخلون في هذا الباب أيضاً، ولكننا سنقتصر هنا على الذين كتبوا بالعربية أو وجدوا بعد الإسلام.

يعد أنه لفهم النزعة الإنسانية عند هؤلاء لابد لنا أن نشير إلى مظاهرها السابقة في الحضارة العربية بالمعنى العام. ذلك أن النزعة الإنسانية في الحضارة الواحدة لا توجدمرة واحدة، ودفعه واحدة، بل توجد على صور متعددة في فترات مختلفة، لكنها تنحصر خصوصاً في الفترة الممتدة من الأيام الأخيرة لربيع الحضارة إلى مستهل صيفها: في الحضارة الفاوستية (الأوربية) وجدت هذه النزعة في صورة أولية في نهاية القرن الثالث عشر، لكنها وجدت في صورتها الكبرى في القرون من الرابع عشر حتى السادس عشر، ثم لازالت صورها تتعدد وتتجدد، كما حدث في ألمانيا في القرن الثامن عشر عند فنكلمن وجنته، وفي القرن العشرين عند بيجر، لكن هذه الصور ثانية، ويغلب عليها التصنّع لأنها ليست صادرة عن روح الحضارة في تلك الفترة بطريقة طبيعية تلقائية.

والصورة الواضحة نوعاً للنزعة الإنسانية في الحضارة العربية لأول مرة هي تلك التي شاهدها في عهد كسرى أبو شروان، هذا الملك المستير الذي يقال عنه إنه كان

أفلاطون النزعة ، قد عنى بالمسائل الفلسفية وأفسح لها مجالاً في مجالسه والمناظرات التي كانت تدور فيها . ويمثل هذه النزعة الإنسانية في أيامه بُرْزويه كما نعرفه من الباب المنسوب إليه مستهل « كليلة ودمنة » . وفيه نرى رجالاً شاكفين بادئ أمره في الأديان كلها ، لأنه لم يجد عند أحداً من سأله جواباً يسأل عنه من أمرها ، « ولا فيما ابتدأني به شيئاً يحق علىٰ في عقله أن أصدق به فأتبعه »^(١) ، فعاد إلى دين أبائه الذي وجدهم عليه ، فلم يجد التثبت على دين الآباء له عذراً . واستمر في مرحلة الشك هذه يتrepid بين اليقين والقلق إلى أن انتهى — من الناحية العملية — إلى السلوك بمقتضى ما تشهد الأنسنة أنه صحيح وتوافق عليه الأديان »^(٢) ، وصار أمره إلى نوع من « الرضا بخلال وإصلاح ما استطعت إصلاحه من عملي »^(٣) . ومن ثم انصرف إلى بلاد الهند فوجد فيها هذا الكتاب ، « كليلة ودمنة » ، ولساندرى بعد ماذا آآل إليه أمره وماذا كان لهذه الرحلة من أثر في نفسه . والمهم لدينا أن ننبه

(١) « كليلة ودمنة » ، ص ٣٥ ، نشرة لويس شيخو ، بيروت سنة ١٩٢٣ .

(٢) الكتاب السالف ، ص ٣٧ ، واقرأ : حلال ، بدلاً من حلال التي في المطبوع .

(٣) الكتاب السالف ، ص ٤٤ .

إلى ما كان يشغل النفوس ، أو الممتاز منها ، في ذلك العهد من حقق وما عننت به من معرفة حال الإنسان ومصيره مع اعترافها بأن « هذا الإنسان هو أشرف الخلق وأفضله »^(١) في الدنيا : وهي في هذا إنما كانت تزيد الاعتماد على العقل فلا تتبع إلا ما تعقل ولا تصدق إلا بما يتحقق على العقل أن يصدق به . وإلى جانب بُرُزوِيه نجد في بلاط كسرى نفسه شخصية أخرى تجول فيها نفس الأفكار وهي شخصية بولس الفارسي . ففي استهلال كتابه « المنطق السرياني » يقدم لنا عرضاً قاسياً لحال المعرفة وما هنالك من تناقض بين المذاهب الدينية في المسائل الرئيسية ، وينتهي إلى تفضيل العلم على الإيمان لأن الأول « موضوعه ما هو قريب واضح معترف به ، أما الإيمان فهو موضوعه ما هو بعيد خفي لا يدرك بالنظر : الأول لا شك فيه ، والثاني يداخله الشك »^(٢) .

وإلى هذه الحال النفسية العامة في ذلك العهد يجب أن تنسب حال سليمان الفارسي^(٣) ، تلك الحال التي لا تفهم على

(١) « كليلة ودمنة » ، ص ٤٢ .

(٢) راجع كتابنا : « من تاريخ الاخلاق في الاسلام » ص ٦٠ - ٦٤ وراجع فيما يتعلق بهذا الموضوع كلة الكتاب نفسه من ص ٥٤ - ٥٧ .

(٣) راجع بحث اوى ماسينيون عن « سليمان الفارسي والمواكب الروحية للإسلام في إيران » الذي ترجمناه في كتابنا : « بعض صيغات قلقة في الإسلام » ص ١ - ص ٨ ، القاهرة سنة ١٩٤٦ .

ووجهها الصحيح إلا بوضعها في هذا الجو الروحي القلق المتمثل في فارس إبان حكم حسرى أنو شروان . فهو في تطوره الروحى الأول قبل اعتناق الإسلام قد مر بأدوار شديدة بتلك التى مر بها بروزويه ، واضطربت فى نفسه ألوان من الحواطير والأفكار التي اضطربت فى نفس بروزويه وپولس الفارسى . فآباءوه كانوا على دين المزدكية ، ثم من ذات يوم وهو فى موجة الشباب الأول بدیر^{إذا به يرى رجلًا طويلاً وأشار إليه،} فدبنا منه سليمان ، فسألته: هل يعرف عيسى بن مریم . فلما أجاب سليمان ، أنشأ يعلمه المسيحية حتى آمن بها ، وبعد أن كان عاكفاً على المجوسية مجتهداً فيها « حتى كنت قطن النار الذى يوقدها فلا يترکها تخبوا ساعنة »^(١) ، والروايات تؤيد كلام هذه الحالة النفسية التي كان عليها سليمان قبل الإسلام وكيف جد في السعي لاعتناق دين يستقر عنده نهائياً ، على اختلافها في بيان أحواله تنقله من المزدكية إلى المسيحية ثم أخيراً إلى الإسلام . وبوضع سليمان في هذا الوسط الروحي الذى أتينا على وصفه تظفر هذه الروايات بتأييد كبير من شأنه أن يرد إلى التاريخ السكثير ما يميل بعض النقاد إلى إضافته إلى « أسطورة » سليمان .

(١) « تهذيب تاريخ ابن عاكر » ، ج ٦ ص ١٩٢ ، دمشق سنة ١٣٤٩ هـ = ١٩٣٠ م .

ييد أن هذه الصورة للنزعـة الإنسـانية كانت أولـية لا تـسم بالـخصـائـص الـظـاهـرـة لـهـذه النـزعـة بـوضـوح ، شأنـها شأنـ حـرـكة الرـشـدـية الـلـاتـينـية فـي نـهاـيـة الـقـرن الـثـالـث عـشـر بـالـنـسـبـة إـلـى الحـضـارـة الـأـورـيـة . وـالـعـلـة فـي هـذـا أـنـها إـنـما نـشـأت تـحـت تـأـثـيرـ أجـنبـيـ مؤـقـتـ هو نـفـوذ التـرـاث اليـونـانـي فـي بلـادـفارـس فـي ذـلـكـ الحـين ، دونـ أـنـ تـرـجـع إـلـى الأـصـول الـأـوـلـي الإـيـرانـيـة الـتـي كانـ خـلـيقـاً بـهـا أـنـ تـدـفع إـلـى إـيجـادـ نـزعـة إـنسـانـيـة كـامـلةـ التـكـوـينـ أوـ عـلـى الـأـقـل : إـنـ الـوـثـائق الـقـلـيلـة الـبـاقـيـة لا تـسـمـح لـنـا بـتـقـدـيرـها أـكـثـرـ مـنـ هـذـا .

وـكـانـ يـنـاظـرـ هـذـهـ الصـورـةـ صـورـةـ أـخـرىـ فـيـ الـمـنـطـقـةـ الجنـوـيـةـ الغـرـيـبةـ مـنـ الـحـضـارـةـ الـعـرـيـةـ بـعـنـاـهـاـ الـعـامـ ، صـورـةـ أـكـمـلـ وـأـكـبـرـ تـأـثـيرـأـ وـأـدـقـ تـفـصـيلاـ ، وـنـعـنـ بـهـاـ تـلـكـ الـمـمـثـلـةـ فـيـ الـغـنـوـصـ الـهـلـيـنـيـ وـفـيـ كـتـبـ هـرـمـسـ وـرـجـالـ الـأـفـلاـطـوـنـيـةـ الـمـحـدـثـةـ . وـالـفـكـرـةـ الرـئـيـسـيـةـ فـيـهـاـ هـىـ فـكـرـةـ الـإـنـسـانـ الـكـامـلـ Gnōsis الـهـلـيـنـيـ وـأـوـ الـإـلـهـيـ أوـ الـأـوـلـ ، وـهـىـ فـكـرـةـ قـدـ جـلـاـهـاـ خـصـوصـاـ مـنـ بـيـنـ الـبـاحـثـيـنـ الـمـعاـصـرـيـنـ Dr . Rytsestien وـ F . Bosseـhـ إـلـىـ حدـ يـكـفـيـناـ هـنـاـ أـنـ نـخـيلـ

إِلَيْهِمَا^(١)، وَأَن نَكْتُفِي بِتَسجِيلِ نَتْيَاجَةٍ بَارِزَةٍ مِنْ نَتْائِجِ أَبْحَاثِهِمَا، أَلَا وَهِيَ أَن هَذِهِ الْأَفْكَارُ وَمَا إِلَيْهَا مَا يَتَصلُّ بِالْإِنْسَانِ الْكَامِلِ تَرْجِعُ إِلَى أَصْوَلِ إِيْرَانِيَّةٍ، فَفِي «الْجَاهَانَ»، الثَالِثَة^(٢) نَجِدُ فَكْرَةَ الإِنْسَانِ الْأَوَّلِ (مرتن)، يَبْدُ أَنَّهُ لَا يَنْظُرُ إِلَيْهِ فِي هَذِهِ الْوَثَاقِيَّةِ الإِيْرَانِيَّةِ إِلَّا عَلَى أَنَّهُ يَقُومُ بِوَظِيفَةِ كُونِيَّةٍ فَحْسَبٍ، لَا دِينِيَّةً أَوْ خَلَاصِيَّةً كَمَا هِيَ الْحَالُ فِي الْعَصْرِ الْهَلَبِيِّ، كَمَا لَاحِظَ هَانِزُ هِينِرِشُ شِيدِرُ بِحَقِّ^(٣). فَهُوَ الْمُوَذِّجُ الْأَوَّلُ لِلْإِنْسَانِيَّةِ وَأَصْلُهُمَا: إِذْ بَعْدِ مَوْتِهِ يَنْشَأُ الزَوْجُ الْأَوَّلُ مِنْ بَنِيِّ الإِنْسَانِ مِنْ أَجْزَاءِ جَهَانِهِ؛ وَفِي رَوَايَةِ خَاصَّةٍ يَرْوِيُّ أَنَّهُ مِنْ أَجْزَاءِهِ الْمَهَانِيَّةِ تَنْشَأُ الْمَعَادُنُ الْمَهَانِيَّةُ، وَفِي هَذِهِ الرَوَايَةِ تَظَهُرُ الْأَفْكَارُ التَنْجِيمِيَّةُ

(١) راجع ريتزنشتين: «پوئندرس» Poimandres وف. بوسن: «المشاكل الرئيسية في الفتوس» سنة ١٩٠٧ W. Bousset: *Hauptprobleme der Gnosis* Gnosi والفتوصية Gnostiker في دائرة معارف بولي — فيسوفا Pauly-Wissowa.

(٢) راجع: «يَسْنَا» ، ٣٠ . Yasna

(٣) راجع في هذا وما يتلو الدراسة الممتازة التي كتبها شيدر بعنوان: «نظريَّةُ الْإِنْسَانِ الْكَامِلِ عَنْدَ الْمُسْلِمِينَ»: أَصْوَلُهَا وَتَصْوِيرُهَا الشُعُورِيِّ، وَقَدْ ظَهَرَ فِي «مَجْلِسِ الْجَمِيعِ الْمُشْرِقِيِّ الْأَلَانِيَّةِ» سَنَة ١٩٢٥ Hans Heinrich Schäder : “Die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung”, in ZDMG, N. F., B, 4 ص ٢٦٨ — من ١٩٢

التي ربما ترجع إلى أصول بابلية . والله يخلقه في الدورة
الثانية السكونية (وكل دورة من ثلاثة آلاف سنة) التي ينقل
فيها الله خلقه من حالة الوجود الروحي اللامادي إلى حالة
الصورة الظاهرة ، يخلقه على هيئة صورة نورانية شابة .
وبمرور الزمان يتدخل المناقض في الخلق الإلهي ، فيرسل الله
جنوده السماوية ومعها الإنسان الأول ليحاربوا الشر ، وبهذا
تبدأ الحياة الأرضية ، ولا بد أن يموت الإنسان الأول حتى
ينشأ بنو الإنسان الأرضيون من جهانه .

في هذه النزعة ، كما قلنا ، تختل فكرة الإنسان الكامل
أو الإنسان الأول من مركز الصدارة . ونحن نراها بوضوح في
كتاب «أثولوجيا» المنسوب إلى أرسطاطاليس والذي هو
منتزع من «تساعات» أفلوطين . فقد ورد فيه : «هذا الإنسان
الحسى هو صنم لذلك الإنسان الأول الحق ، إلا أن المصور
هو النفس وقد خرجت (أى حدث عنها صدور) خارج
ذاتها) لأن تُشبّه هذا الإنسان بالانسان الحق ؛ وذلك أنها
جعلت فيه صفات الإنسان الأول ، إلا أنها جعلتها فيه ضعيفة
قليلة نَزَرة ، وذلك أن قوى هذا الإنسان وحياته وحالاته
ضعيفة ، وهي في الإنسان الأول قوية جداً ؛ وللإنسان

الأول حواس قوية ظاهرة أقوى وأبين وأظهر من حواس هذا الإنسان ، لأن هذه إنما هي أصنام لتلك كافلنا مراراً . فلن أراد أن يرى الإنسان الحق الأول فينبغي أن يكون خيراً فاضلاً ، وأن يكون له حواس قوية لا تنجس عند إشراق الأنوار الساطعة عليها . وذلك أن الإنسان الأول نور ساطع ، فيه جميع الحالات الإنسانية ، إلا أنها فيه بنوع أفضل وأشرف وأقوى .^(١) وهذا النص الذي أبرز أهميته ونبه إليه خصوصاً شيدر في مقاله المشار إليه آنفأ^(٢) على جانب عظيم من الخطير الذي يبدو خصوصاً إذا قورن بالنص اليوناني الذي يقوم عليه في «التساعات» . فلن هذه المقارنة التي سبق أن عقدها شيدر يتبين لنا أن الاختلاف الظاهر بين كليهما هو في اهتمام واضح «أثولوجيا» ، هذا الكاتب السرياني المجهول ، بلفظة «الإنسان الأول» ، التي لم ترد في النص اليوناني إلا اعراضاً في قوله : περὶ πολέμων μάχης^(٣) ، فلم يلبيت الكاتب أن تلقها وراح يكررها عدة مرات لأهميتها الخاصة عنده ،

(١) «أثولوجيا أرسططاليس» ، ص ١٤٨ س ١٥ — ص ١٤٩ س ٦ ، نشرة دير بصي ، برلين سنة ١٨٨٢ .

(٢) من ٢٢٢ — ص ٢٢٥ .

(٣) «التساعات» لأفلوطين . السادس : ٧ ، ٥ .

ما يدل أولاً على أنه كان على علم بفكرة الإنسان الكامل أو الأول في الغنوص ، وأنه كان غنوصياً ، فحاول أن يمزج بين الغنوص وبين الأفكار الأفلاطونية المحدثة فيجعل هذه تتحدث لغتهم ، ثم أخذ هذا كله وألقاه في نهاية الأمر على عاتق أرسطو . ولهذا فإن أهمية هذا النص ليست في كونه من نصوص الأفلاطونية المحدثة بقدر ما في كونه تعبيراً مهجنأً بالأفكار الغنوصية ، وبالتالي بالتصورات الشرقية الإيرانية ، وبخاصة في فكرة النور « وأن الإنسان الأول نور ساطع »؛ وهذا سيكون له تأثير ضخم في النزعة الإنسانية العربية كما سنرى عمما قليل .

ولى جانب هذا النص هناك نص آخر عثرنا عليه هذه الأيام في مخطوطه بدار الكتب المصرية ضمن مجموعة رسائل صوفية^(١) ، وله أهمية كبيرة في هذا الباب وفي بيان مصدر الوحي عند أهل الحكمة وهو الذي يسمونه الطّياع التام ، وفي الملك الحارس للفيلسوف أو روحانيته ؛ والنص ينسب إلى أرسطو – كما هي العادة دائماً ! – وهو من غير شك من النصوص المنسوبة إلى هرمس . ومنجزته هنا بإيراد الفقرات

(١) المخطوط رقم ٤٢٩١ تصوف بدار الكتب . راجع النصوص الملحقة بهذا البحث .

المهمة منه . والنص يبدأ بقول سocrates (المزعوم) ثم
بأقوال هرمس :

« قال سocrates الحكيم : الطّباع التام شيس الحكم
وأصله وفرعه ، وسيد الأمس . قيل له : من نُسْتَدِرُكِ
الحكمة ؟ فقال : بالطبع التام . قيل له : فما أصل الحكمة ؟
قال : الطّباع التام . قيل له : فما مفتاح الحكمة ؟ قال : الطّباع
التام .

« قيل له : فما الطّباع التام ؟ قال : روحانية الفيلسوف التي
هي متصلة بنجمه ومدبرة ، ففتح مغاليق الحكمة وتعلمه ما
استشكل عليه وتوحى إليه بصوتها وتلهمه مفاتيح أبوابها في
النوم واليقظة . والطبع التام للفيلسوف بمنزلة المعلم الناصح ،
الذى يعلم الصبي الكلمة بعد الكلمة ، فكلما أحكم بباباً من
العلم أدخله في باب آخر ، ولن يخاف ذلك الصبي النقصَ في
علمه ما دام له ذلك العلم باقياً ، لأنَّه يكشف له عما اشتبه ،
ويعلمه ما أشكل ويبتدئه من العلم بما لا يسأل عنه . فهكذا
الطبع التام للفيلسوف ، وهو قوة تأييد ، لا نقص على
الفيلسوف في علمه وحكمته معه .

« وللحكماء في هذه الروحانية تدبير هو السر الموضوع

يئهم الذى لا يطلع عليه أحد غيرهم ، وهو السر المكتوم فى الحكمة ؛ ولم يكن من أبواب الحكمة باب لطيف ولا جليل إلا أبدت الحكمة لتلامذتهم وأداروه فيما بينهم بكتب وسائل ما خلا هذا السر المكتوم الذى هو السر المكتوم الذى هو تدبير روحانية الطباع التام . . .

«وقد ذكر هرمس قال : إنـما أردت استخراج علم العلل الحقيقية وكيفيتها ، وقعت على سرـب ملـوء ظلمة ورياحـ، فلم أبـصر فيـه شيئاً لـظلمـته ، ولم يـضـيء لـي فيـه سـراج لـكثـرة رـياحـه . فأـتـانـى آتـ فيـ منـامـي بـأـحـسـن صـورـة ، فـقـالـ لـي : خـذـ نـورـاً فـضـعـه فيـ زـجاـجـة تـقـيـه منـ الأـرـياـحـ وـتـنـيرـ لـكـ ، وـادـخـلـ إلىـ السـرـبـ وـاحـفـرـ وـسـطـهـ ، وـاستـخـرـجـ منهـ تمـثـالـاـ بالـطـلـسمـ مـعـمـولاـ ؛ فـإـنـكـ إـذـا اـسـتـخـرـتـ ذـلـكـ التـمـثـالـ ذـهـبـ رـياـحـ السـرـبـ وـأـضـاءـ لـكـ . ثـمـ اـحـتـفـرـ فيـ أـرـبـعـةـ أـرـكـانـهـ ، وـاسـتـخـرـجـ علمـ سـرـائـرـ الـخـلـيقـةـ وـعـلـلـ الطـبـيعـةـ وـبـدـوـ الـأـشـيـاءـ وـكـيـفـيـتهاـ . قـلتـ لهـ : وـمـنـ أـنـتـ ؟ قـالـ : طـبـاعـكـ التـامـ . فـإـنـ أـرـدتـ أـنـ تـرـافـيـ فـادـعـنـيـ باـسـمـيـ . قـلتـ : وـمـا الـأـسـمـ الـذـي أـدـعـوكـ بـهـ ؟ـ يـلـيـ هـذـا الـأـسـمـ الرـوـحـانـيـ هـذـا الـطـبـاعـ التـامـ وـكـيـفـيـةـ عـلـمـ دـعـانـهـ وـفـيـ أـىـ حـالـ يـدـعـوـهـ حـتـىـ يـسـتـطـعـ أـنـ يـرـاهـ ثـمـ قـالـ : فـكـانـ

الحكماء يتعاهدون ذلك من روحانياتهم في كل سنة مرة أو مرتين إجلالاً لطبعهم التام . . . قال أرسطاطاليس : إن لكل واحد من الحكماء قوة تأييد من الروحانية تقويه وتلهمه وتفتح له مغاليق أبواب الحكمـة . . ولكل ملك قوة وتأييد من (الـ) مـلك ، عـال رـفـيع ، يـتـصل وـصـله بـنـجـم مـلـكـه العـالـى فـي مـكـانـه . فـكـانـ الحـكـماءـ والمـلـوكـ يـتـعـاهـدونـ هـذـهـ الرـوـحـانـيـةـ بـهـذـهـ الدـعـوـةـ وـالـأـسـمـاءـ ، فـكـانـواـ يـظـهـرـونـ لـهـمـ وـيـعـيـنـهـمـ فـيـ عـمـلـهـمـ وـحـكـمـهـمـ وـيـقـدـمـونـ تـدـبـيرـ مـالـكـهـمـ» .

ويرد في المخطوطة بعد هذا قوله : « وهذا فصل من كتاب « الأسطماخس » وهو لارسطاطاليس ». وكتاب « الأسطماخس » من الكتب الداخلية في جمـوع الكـتب المنسوبة إلى هرمس ^(١). وأهمية هذا النص أنه أولاً يشرح معنى « الطياع التام » الذي لعبت فكرته دوراً واضحاً خصوصاً عند الفلاسفة الإشراقيين وعلى رأسهم السهروردي الذي أورد ذكره مراراً : فأتي في « المطارحات » ^(٢) على ذكر رؤيا منسوبة إلى هرمس رأى فيها : « أن ذاتاً روحانية ألقت إلى

(١) راجع مقدمة هذا النص في الملحق ١ .

(٢) « المطارحات » ، في نشرة هنرى كوربان لمجموع الرسائل الميتافيزيقية للسهروردي ج ١ ، ص ٤٦٤ . استانبول سنة ١٩٤٦

(أى إلى هرمس) المعارف ، فقلت لها : من أنت ؟ فقالت : أنا طباعك التام ، وهو نص لا يفهم على وجهه إلا بالنص الذي أوردناه ، كما أنه في كتاب «التقدیسات» ، أورد دعاءً حاراً وضعيه السهر وردی نفسه مخاطباً الطياع التام ^(١) ؛ ومن بعده ذكره أيضاً ملأ صدراً ^(٢) وكثيرون غيرها . «ودعوة» السهر وردی هذه دعوة خاصة ، شأن كل حکیم ؛ وفيها جرأة کبری في التعبیر ، خصوصاً في قوله : «وتوسطت لى عند إله الآلهة» ، فـكأنه يقول إذا بالله متعددة ! وسنعود إلى هذه المسألة عما قليل .

وأهمية ثانية في أنه يصل الحکیم بقوة علویة بطريق مباشر ، تُستبعد معه وساطة الأنبياء ، لأن دور هذه

(١) هاك نص « دعوة الطياع التام » : أيها السيد الرئيس ، والملك الفديس ، والروحانى النفيس ! أنت الأب الروحانى والولد العنوى ؟ الالايس من الأنوار الالهية أنسناها ، الواقف من درجات السکال في أعلىها . أسألك بالذى منحك هذا الشرف العظيم ووهبك هذا الفيپ الجسم إلا ما تمحیلت لي في أحسن المظاهر ، وأريتني نور وجهك الباهر وتوسطت لى عند إله الآلهة بإيقاضة نور الأسرار ورفعت عن قلبي ظلمات الأستان ، بمحقہ عليك ، ومکاتبه لديك » (راجمه في الترجمة الفارسية لمخاضرة كوربان بنونان : «روابط حکمة إشراق وفلسفه لمیران باستان » . ص ٥٧ ، تهران سنة ١٩٤٦) .

(٢) الصدر الشیرازی .

الروحانيات مع الحكاء هو نفس الدور الذى يقوم به جبرائيل ومن إليه من الملائكة مع الأنبياء . فإذا أضفنا إلى هذا أن الطياع التام — كا يدل عليه اسمه — قوة طبيعية خالصة ، وما هي إلا بثابة النموذج الأعلى للإنسان ، أو هي فكرة الإنسان الأول نفسه على النحو الذى حددناه ، تبين لنا أن الجانب الخارجى قد استُبعد وصار الحكم نفسه هو صاحب هذه القوة بطريقه طبيعية . وفي هذا التجديد للطبيعة نلاحظ المعارضة بينها وبين الألوهية ، مما يفضى إلى نزعة طبيعية واضحة جداً ، أعني نزعة إنسانية خالصة . ولهذا فإن هذا الطياع التام ما هو إلا رمز تجسيدى لقوة الإنسان المبدعة في أعلى درجات إمكانها .

وأما من الناحية التاريخية فأهمية هذا النص لا تصاب لها قيمة . ذلك أنه — إلى جانب النصوص العديدة المنتشرة الخاصة بهرمس في ثانيا كتب الصنعة — يكشف لنا عن نفوذ فكرة الإنسان الكامل أو « الإنسان الأول » في الفتوح الهمليني — وعن طريقه في المذاهب الإيرانية القديمة — إلى الفكر العربي في وثيقة مكتوبة ليس لدينا ، وبالأسف الشديد ، الكثير من أمثلها ، لأن المهم في بيان التأثير والمصادر في

البحث التاريخي هو الاستناد إلى وثائق مكتوبة ، يثبت فعلاً أن الوسط المتأثر قد عرفها وان فعل بها ، أما مجرد التشابه في الأفكار أو مجرد وجود الأثر المكتوب في وسط ما دون أن يكون لدينا وثائق على التأثر به ، فلا غُنَيَّة له في المنهج التاريخي القويم ، وهو مزلاً الخطر الدائم في استخدام هذا المنهج . ووثيقتنا هذه بمنأى عن هذا الخطر ، لأنها أولاً وجدت في العالم العربي ، وثانياً عرفها المفكرون وتأثرواها إلى أبعد حد كما يشهد بذلك السهروردي خصوصاً .

والآن وقد بینا هاتين الصورتين التمهيديتين للنزعة الإنسانية في الحضارة العربية بمعناها العام ، بياناً لم نقصد به إلى تحديد هما إلّا من حيث ارتباطهما بموضوع بحثنا هذا — لأننا لم نتحدث إلّا عن النواحي منها التي وصلت إلى الفكر العربي فعلاً على هيئة وثائق مكتوبة أثرت فعلاً في إثناء هذا الفكر — صار في وسعنا أن نعود إلى نقطة البدء في هذا القسم وهي بيان وجود الخصائص التي أوضحتها في الفكر العربي .

أما الخاصية الأولى وهي النظر إلى الإنسان على أنه مركز الوجود فقد وجدت خير تعبير عنها عند ابن عربي وفي إثره عند عبد الكرم بن إبراهيم الجيلاني : أما ابن عربي فكانت

هذه عنده مسألة المسائل ، وفسكره في هذه الناحية أوفى على الغاية في الجرأة ، بحيث لا نكاد تصور صدور أمثال عباراته في وسط آخر ، لأن الذي أفقد ابن عربى وتركه يفكر حراً هو أنه لم يوجد في العالم العربي سلطة تضع نفسها موضع المراقبة للأفكار . واللاحظ دائماً أن حرية الفكر لم تصادر فيه إلا حين كانت تصطدم في نتائجها العملية أو الإلزامات السياسية بالسلطات ، أما إذا تركت الأفكار في مملكة الفكر وحده ولم يستخرج منها صاحبها نتائجها العملية ، فقد كان بمنأى من كل حجر على التفكير أو حد من حرية الرأى . قضية الخلاج وحالة السهروردى ، ومن قبل ما حدث من اضطهاد للزنقة في خلافة المهدى – كل هذا أوضح شاهد على ما نقول . فلو لا أن الخلاج^(١) قد زج بنفسه في التيارات السياسية المضطربة في عصره ومصره بين الشيعة والخنابلة واتصاله برجال السياسة ، لما حدث له شيء مما حدث : من تعذيب وصلب ؛ أما أن تكون أسباب اتهامه الرسمية هي مسائل ترجع إلى آرائه ، فلم يكن هذا إلا تكأةً استند إليها

(١) راجع « المنحى الشخصى لحياة الخلاج » لassyibion فى كتابنا : « شخصيات قلقة فى الإسلام » ، ص ٧٠ — ٧٨ ، القاهرة . سنة ١٩٤٦ .

السلطان ، تكأة خسب وجدها فاستغلها ، وكان في وسعه أن يجدها لينكل بها كما فعل لو لم توجد هذه الآراء .

ولولا اتصال السهروردي^(١) بالملائكة الظاهر وما خشيته ، السلطان صلاح الدين من تأثير هذه الصلة على المذهب الشافعى السياسي الذى كان يمثله صلاح الدين ، لظل السهروردي طليقاً يفكراً كياشاء . وال الحال كذلك بالنسبة إلى كل أحوال الاضطهاد الفكري الذى حدث في العالم العربي كما نعرفه من التاريخ . ذلك أن الاضطهاد الفكري لا يحدث إلا في حالتين : وجود سلطة روحية منظمة ذات نفوذ مادى ، ثم وجود السلطان في يد المجموع أو الشعب . أمّا والسلطة الأولى لا وجود لها في هذا العصر الذى نعيش فيه ، فإن الخطر على حرية الرأى . اليوم إنما يأتي من الحالة الثانية حيث بدأت الجموع الشعبية . تفرض إرادتها وقيمها في الدولة .

لكن هذه الحرية التي أطلقت للتفكير العربي في التعبير عمّا يشاء من آراء وجهاً غير وجيه . ذلك أن هذه الحرية لم تكن حرية بالمعنى الصحيح ، إنما الأخرى والأدق أن تسمى

(١) راجع « السهروردي الحلبي » ، مؤسس المذهب الأشرافي . لهنرى كوربان في كتابنا : « شخصيات قلقة في الإسلام » ، ص ١٣٠ .

عدم اكتراش ، وهذا أمر قاتل للتفكير نفسه ، لأن التطور الفكري في حاجة ، كيما يسير سريعاً ويصتاعد ، إلى أولئك الشهداء الذين يصبحون باستشهادهم شهوداً على الحقيقة . والحرية الفكرية الصحيحة الخصبة المفيدة هي تلك التي يظفر بها المفكرون عن طريق نضال عاليٍ شاعر بذاته ، لا عن الإهمال وعدم الاكتراش ، لأن هذا لا يؤدي إلا إلى حالة من الموات الروحي . وأصدق شاهد على هذا في الفكر العربي أن اضطهادات الزنادقة في عهد المهدى لم يكن من شأنها أن تقضى على حركتهم ، بل زادتهم حماسة وأنضجت أفكارهم وأشعّرتهم بالحرية الإيجابية التي بها وحدها ينمو التفكير العالى ، بينما عدم الاكتراش لم ينتج إلا نضوباً فكريأً كما هو مشاهد في الفترة التي تلت القرن الرابع الهجرى .

ولم نسب في بيان هذه النقطة عبثاً واستطراداً ، بل قصدنا إلى هذا قصداً حتى نفهم لماذا لم يحدث لآراء أمثال ابن عربي والشهوردى وأبى بكر محمد بن زكريا الرازى ما كان ينتظر لها من ضجة وأصداء ومن تكوين تيارات قوية عنيفة تسير في آثارها ، وإن لم تخل مع ذلك من تأثير هائل في كثير من الأوساط ، ولكنه كان تأثيراً فردياً لم يكون تيارات

عامة شاعرة بنفسها شعوراً كافياً ، مما كان من أسباب عدم انتباه الباحثين بدرجة كافية إلى وجود تيارات عامة تمثل نزعاتهم .

ونعود إلى ابن عربى فنقول إن مذهبه في جعل الإنسان مركز الكون قد عبر عنه في مواضع عدّة من أعماله الضخمة؛ وأوضح أقواله في هذا الصدد ما ورد في «عُقْلَةُ الْمُسْتَوْفِرِز» وفي «فضوص الحكم» .

ففي الأول وضع باباً خاصاً عنونه : «باب السكمال الإلنساني» ، وقال فيه : «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَلِمَ نَفْسَهُ فَعَلِمَ الْعَالَمَ» . فلذلك خرج على الصورة . وخلق الله الإنسان مختصر أشريفاً جمع فيه معانى العالم الكبير وجعله نسخة لما في العالم الكبير ولما في الحضرة الإلهية من الأسماء؛ وقال فيه رسول الله صلعم إن الله خلق آدم على صورته ، فلذلك قلنا : خرج العالم على الصورة - وفي هذا الضمير الذي في «صورته» خلاف^٢ : لمن يعود ؟ لأرباب (أى عند أرباب) العقول ، وفي قولنا : علم نفسه ، غُنْيَةً لمن تفطَّن و كان حديد القلب بصيراً . وللكون الإنسان الكامل على الصورة الكاملة ، صحيحاً له الخلاقة

والنيابة عن الله تعالى في العالم،^(١).

وفي هذا النص المهم نشاهد أولاً تأثر ابن عربي بالأفلاطونية المحدثة ثم باليهودية ثم بالديانات الإيرانية . أما الأفلاطونية المحدثة فظاهرة في قوله : «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَلِمَ نَفْسَهُ فَعْلَمَ الْعَالَمَ ، فَلَذِكَّ خَرْجُ الْعَالَمَ عَلَى الصُّورَةِ» . ففي هذا نظرية الصدور الأفلاطونية المحدثة وقد نقل فيها العقل الأول إلى الإنسان كما سيقول بعد . ولفظ «الصورة» هنا على حاله هذا مليء بالمعنى : لأنها تجمع بين الصورة بالمعنى الأفلاطوني ، أي على أساس أنها اللوغوس ، وبين الصورة بمعنى الصورة الإلهية ، وهذا تركها غير محددة ليجمع بين التأثير الأفلاطوني وبين التأثير اليهودي . وهذا التأثير الأخير نراه بوضوح في إيمانه هنا بالآية المشهورة في التوراة (سفر التكوين ١ : ٢٧) والتي تلقفها الصوفية في عهد مبكر فأضافوها إلى الأحاديث النبوية - شأنهم دائماً - حتى تتخذ صفة شرعية إسلامية : «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» ، وفي تركه هذا الضمير غامض

(١) كتاب «عقلة المستوفز» في «رسائل صغيرة لابن عربي» نشرها نيبيرج ، ص ٤٥ - ٤٦ (من النص العربي) ، ليden سنة ١٣٣٦ م = سنة ١٩١٩ م Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi, herausgegeben und mit Einleitung und Kommentar versehen von H. S. Nyberg, Leiden 1919.

الإِعَادَة توكيد لقصده إلى المعنى المزدوج لهذا اللفظ كما أشرنا إليه . وعلى الرغم من تأثر ابن عربى في هذا التصوير لمكانة الإنسان بالأفلاطونية المحدثة وباليهودية معاً - فإننا فيها نعلم لم نقف على تابع لأحدهما قال بمثل ما قال به ابن عربى بهذه الجرأة والوضوح في التعبير ، اللهم إلا أن نضيف هنا عاملا ثالثاً هو التأثير الهندى ففى كتاب يدعى « مرآة المعانى لإِدراك العالم الإنساني » توجد نسخة منه في المخطوطات^(١) التي أشرنا إليها آنفأ ، نشاهد مؤلفه المجهول الذى يزعم أنه أخذه عن كتاب هندى يتابع المعنى الوارد هنا فى قوله : « وخلق الله إِلَّا إِنَّ إِنْسَانَ إِنْسَانًا مُّخْتَصَرًا شَرِيفًا جَمِيعٌ فِي مَعْنَى الْعَالَمِ الْكَبِيرِ وَجَعَلَهُ نَسْخَةً جَامِعَةً لِمَا فِي الْعَالَمِ الْكَبِيرِ » فيستقصى كل وجوه التمازن بين العالم الصغير والكبير عضواً عضواً وحركة حركة ووظيفة وظيفة ، وذلك ابتداء من الباب الأول الذى عنونه : « في معرفة كيفية العالم الصغير » ، قال : « إِنْسَانُ عَالَمِ صَغِيرٍ ؟ فَأَى شَيْءٍ فِي الْعَالَمِ الْكَبِيرِ مُوْجَدٌ بِالسَّكْلِ ، فَقَدْ عَالَمَ الصَّغِيرَ مُوْجَدٌ بِالْجَزْءِ » ، وينسى يعدد هذه الوجوه : « فالشمس والقمر في العالم

(١) مخطوطة رقم ٤٢٩١ تصوّف بدار الكتب المصرية . وهذا الكتاب قد نشر من قبل أيضاً في « المجلة الآسيوية » سنة ١٩٢٨ بحسب مخطوطات أخرى غير مخطوتنا هذه . *Journal Asiatique*

الصغير هما من خرا الأنف ، « والعينان والأذنان والقسم بمنزلة
الخمسة البوائق من السكواكب ، والرأس كالسماء ، والجثة
كالأرض ، والأعصاب كالأبخر ، والعروق كالأنهار ، والأشعار
كالأشجار ، والحواس كالنجوم ، والجلد والدم واللحم
والرباط والغضروف والعظم والمخ كالسبعة الأقاليم ، واليقظة
كالنهر ، والنوم كالليل ، والفرح كالربيع ، والحزن كالشتاء ،
والمجامع كالصيف ، والشيع كالخريف ، والبكاء كالمطر
والضحك كالبرق ، والتعب كالكرسي ، والدماغ كالعرش ،
والنفس كعقل الكل ، والعقل كالباري جل جلاله . فالعالم
الكبير كأنه نفس واحدة ، وعقل السكل روحه ، والباري
عز وجل روح عقل الكل . وكذا العالم الصغير كأنه نفس
واحدة ، والنفس الناطقة روحه ، فكما أن العقل في العالم
الصغير داخل فيه خارج عنه لا كدخول الشيء ولا كخروجه
منه ؛ وكذا الباري جل وعز في العالم الكبير . فمن عرف
ذلك عرف الباري ، لا إله إلا هو ، بالضرورة ، لأن من
عرف نفسه فقد عرف ربها وأعْرَفَكُمْ بِنَفْسِهِ أَعْرَفَكُمْ بِرَبِّهِ^(١) .
ونكتفي من هذا الكتاب الغريب بهذا القدر حتى تناهى لنا

(١) المخطوط رقم ٤٢٩١ تصوف بدار الكتب المصرية ، من ١٢٣

فرصة للتتحدث عنه بإسهاب ، لأنه يكشف عن جانب كبير من فكرة العالم الكبير والعالم الصغير التي كان لها دور خطير في علوم الصنعة وفي التصوف على السواء في الفكر العربي ، وسيكون لها بعد هذا دور كبير في علوم الصنعة في مستهل العصر الأولي للحديث . ويلاحظ هنا كما في نص ابن عربى أستناده إلى حديث منسوب إلى النبي هو : « من عرف نفسه فقد عرف ربه ، وأعرفكم بنفسه أعرفكم بربه » ، وهو صورة أخرى للحديث الذى أورده ابن عربى ، ويدركنا على نحو غريب بعبارة القديس أغسطين المشهورة : Noverim me (1) noverim te ، وهى العبارة التى سيكون لها أثرها الضخم في التفكير المسيحى في العصر الأسلامى ، مما يدل على تشابه الظواهر حينما تتشابه الأحوال الروحية ، ويفتح مجالاً واسعاً لعقد مقارنات بين كلا المفكرين : الإسلامى والمسيحى في العصر الوسيط . وهذا الاستناد إلى الأحاديث والآيات القرآنية كان لا غنى عنه - حتى يظل المفكر في نطاق الإسلام : وحسن حظ المفكرين المسلمين أنهم وجدوا في الحديث منفذآ لتصريف كل نزعاتهم الفكرية مهما يكن بعدها عن النصوص .

(2) القديس أغسطين : « المناجيات » ، ٢٠ : ١ ، ١ : ١ ، ١ .
Soliloquia, II, 1, 1.

الأصلية الثابتة للإسلام ، فإن أعزتهم الآيات اتجهوا إلى الأحاديث ، وإن أعزهم شيء في الموجود من هذه ، اخترعوه اختراعاً وأدخلوه فيها ، فكان هذا سلاحاً قوياً في أيديهم يجاهون به المتزمّتين ، وإن كان سلاحاً ماضياً ذا حدين يمكن فيه الخطر عليهم هم أنفسهم بقدر ما يمكن على خصومهم.

وعلى الرغم مما قد يشيره كتاب « مرآة المعانى لإدراك العالم الإنساني » من شكوك قوية حول أصله الهندى ، وما فى مقدمته مما يذكرنا بتأثير المؤلف هنا بالخصوص التقديمية من « كليلة ودمنة » (د باب بعثة الملك أنو شروان كسرى لبرزويه المتطلب إلى بلاد الهند فى طلب كتاب كليلة ودمنة) للتشابه الكبير بين كاتبها ، فإن في الكتاب مع هذا عرضاً لآراء هندية واضحة وبخاصة في الأبواب الأخيرة منه ، إذ فيها يقدم المؤلف عرضاً لفلسفة اليوجا . ولو كان في وسعنا تأريخ تأليفه ، لعرفنا إمكان تأثيره في الأوساط الصوفية ومنها في ابن عربي .

وليس المجال هنا مجال بيان نظرية الإنسان الأول عند ابن عربي ، خصوصاً وهذه النظرية تكاد تستغرق كل مذهب

لا يكاد يخلو منها كتاب من كتبه الرئيسية (١) ، وما كتب من أبحاث (٢) حولها لم تكدر تأقى على شيء يذكر في بيانها وإنما تكشفنا بهذه الإشارات للدلالة على أن الإنسان لم يمجّد بل و يولّه بقدر ما ظهر في الفكر العربي وبخاصة عند ابن عربي ومن تبعه — ونجتزيء هنا بذكر الخصائص العامة لنظرية

(١) راجع في «رسائل صغيرة لابن عربي» نشرة نيرج المذكورة ص ٩٤ — ٩٦ : «باب نشأة الإنسان الأول» ، وص ١٠٣ — ١٢٨ (من كتاب التدبرات الالهية) ؛ ثم راجع الفصل الأول من «فصول الحكم» : «عن حكم إلهية في كلية آدمية» ، ص ٨ — ٢٧ (مع شرح القاشاني وتعليقات بالي أفندي) ، طبع المطبعة اليمنية ، القاهرة سنة ١٣٢١ م = ١٩٠٣ م .

(٢) راجع نشرة نيرج السالفة من ٩٥ — ٩٦ من النص الألاني ، وراجع «دراسات في التصوف الإسلامي» لرينولد ألين Reynold Alleyne Nicholson : كبردرج سنة ١٩٢١ *Studies in Islamic Mysticism* ، Cambridge ص ٧٧ ف ٢ ص ٢ — ٧٨ (وبراجع أيضا الفصل كله فيما يتصل بعبد السكر بن الجبلي ، فهو أول ما كتب في كتابه «الإنسان الكامل» ، ثم تور أندرائيه : «شخصية محمد في مذهب أمهه واعتقاداتها») ، ص ٤٣٨ وما يليها سنة ١٩١٧ Tor Andrae : *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde* (الفصل السادس) ؛ ثم مقالة شيدر المذكورة آنفا نظرية المسلمين في الإنسان الكامل ، ص ٢٣٧ — ٢٤١ .

الإنسان الكامل عنده وعند أتباع مدرسته، ونعني خصوصاً
عند عبد السرير الجليل .

وأولى هذه الخصائص أن الإنسان الأول أو الكامل
هو صورة دقيقة كاملة من الله ، وأنه لهذا خليفة على الأرض .

وفي هذه الخاصية يمكن أن نلاحظ مشابهة بين هذه النظرية
والنظرية المسيحية في المسيح بوصفه الله في صورة الناسوت .

والخلافة هنا كاملة بحيث نستطيع في آخر الأمر أن نستبدل
الخالق والخلق كلا بالآخر ، لأن التفرقة الدقيقة بينهما تعوز .

تعبير ابن عربى في كثير من الموضع ومنها الموضع الذى
أوردناه آنفًا وفي الفصل الأول من « الفصوص » وليس لنا

أن نقول هاهنا إن تعبيروه كان أجراً من فكره ، لأن تكرار
ابن عربى لهذه المعانى في أغلب كتبه يدل على أن هذا لم يكن

نتيجة نشوء ميتا فيزيقية طارئة ، كما يعتذر بعض المؤرخين عن

تعبيرات من هذا الطراز عند چان اسكوت إريجين *Erigène*.

هذا فضلاً عن قوله بكل جسارة : « فلهذا تقرر عندنا أن
الإنسان نسختان : نسخة ظاهرة ، ونسخة باطنية . فالنسخة

الظاهرة ماضية للعالم بأسره فيما قدرنا من الأقسام ، والنسخة
الباطنة ماضية للحضرة الإلهية . فالإنسان هو الكلى على

الإطلاق والحقيقة ، إذ هو القابل لجميع الوجودات قد يهمها

وَحْدِيْهَا^(١) ، وَهُوَ يَرِيدُ بِهَذَا أَنْ يَجْعَلَ الْإِنْسَانَ جَامِعًا لِكُلِّ
الْمُوْجُودَاتِ شَامِلًا لِكُلِّنَا الْحَضْرَتَيْنِ : الإِلهِيَّةِ وَالْكَيْانِيَّةِ ،
وَمَا هَذَا إِلَّا مَظْهَرًا لِلْإِنْسَانِ .

وَالخَاصِيَّةُ الثَّانِيَّةُ أَنَّ الْإِنْسَانَ قَادِرٌ عَلَى بَلوغِ هَذِهِ
الْدَّرَجَاتِ الْعَالِيَّةِ الَّتِي لِلْإِنْسَانِ الْأَوَّلِ أَوِ الْكَاملِ ؛ وَذَلِكَ أَنَّ
هَذِهِ الْمَرْتَبَةَ تَتَحْقِيقٌ فِي النَّبِيِّ ؛ وَالنَّبِيُّ هُنَى يُسْتَخْدِفُ نَمُوذْجًا لِلْإِنْسَانِ
الْحَسِيِّ ، لَأَنَّ النَّبِيِّ فِي الْإِسْلَامِ يَنْظَرُ إِلَيْهِ عَلَى أَنَّهُ إِنْسَانٌ بِكُلِّ
مَا لَهُذِهِ الْكَلْمَةِ مِنْ مَعْنَى^(٢) ؛ فَنَفْقَطُ الْبَدْءُ هُنَا غَيْرُهَا فِي الْمَسِيحِيَّةِ ،
وَإِنْ كَانَ كَلَاهُمَا سِيَّتْهُ إِلَى نَفْسِ النَّتِيْجَةِ ، أَىٰ رَفْعِ النَّبِيِّ إِلَى
مَرْتَبَةِ النُّورِ الْأَزْلِيِّ أَوِ الْكَلْمَةِ أَوِ الْعُقْلِ الْأَوَّلِ . وَهَذَا الْمَعْنَى
ظَاهِرٌ خُصُوصًا فِي الْبَابِ الَّذِي عَقَدَهُ عَبْدُ الْكَرِيمِ الْجِيلِيُّ فِي
كِتَابِهِ «الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ» بِعِنْوَانِ : «فِي الْإِنْسَانِ الْكَامِلِ» ،
وَأَنَّهُ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَّهُ مُقَابِلٌ لِلْحَقِّ وَالْخَلْقِ . وَفِيهِ
نَرِى أَنَّ مَرْتَبَةَ النَّبُوَّةِ — مُحَدَّدَةً عَلَى هَذَا النَّحْوِ — أَعْنِي مَرْتَبَةَ
الْإِنْسَانِ الْكَامِلِ ، يَبْلُغُهَا الصَّوْفِ بِالْمَرْوُرِ بِإِرَازِخٍ ثَلَاثَةَ بَعْدَهَا
مَقَامُ الْخَتَامِ ، وَفِي الْبَرْزَخِ الثَّالِثِ «لَا يَرِى إِنْسَانٌ تَخْرُقَ لَهُ

(١) كِتَابُ «إِنشَاءُ الدَّوَافِرِ» ، فِي رِسَائِلِ صَفَيْرَةِ لَابْنِ عَرَبِيِّ ،
نَفْرَةُ نَبِيرِجَ ، صِ ٢١ سِ ١٥ — صِ ٢٢ سِ ١ .

(٢) رَاجِعٌ بَعْدَ الْحَاضِرَةِ الْرَّابِعَةِ .

العادات بها (أى بالأمور القدرة الصادرة عن معرفة التنويعات الحكيمية) في ملوكوت القدرة حتى يصير له خرق العوائد (أى القوانين الطبيعية) عادة في فلك الحكمة . فيتشد يؤذن له بإبراز القدرة في ظاهر الأكون ،^(١) أى أن الإنسان إذا بلغ هذه المرتبة استطاع أن يخلق ما يشاء وأن يحدث من الأحداث ما يهوى ، بعض النظر عن القوانين الطبيعية لأنه سيكون في هذه الحالة واسع القوانين ومبدعها .

وهنا قد يقال لنا إن هذه «شطحات» صوفية لا قيمة لها من حيث التحقيق الإنساني الواقعي ، فلا صلة لها إذن بالكتاب الإنساني الحي الذي هو موضوع النزعة الإنسانية . والاعتراض صحيح إذا نظرنا إلى هذه الأقوال في نطاق النزعة الصوفية وحدها وبمعزل عن نطاقها التنويري العام . أما إذا عرفنا أنها ماهي إلا المُناظر الروحاني للأنظار الصناعية والعليمية ، إذن لتبت لنا في ضوء جديد يرد إليها كل قيمتها الإنسانية الواقعية . ونحن لم نقرب بين النصوص التي أوردنها إلا

(١) «الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل» لميد الكرم ابن م Ibrahim الجبلي ، ج ٢ ص ٥٠٠ . طبعة القاهرة سنة ١٣٠٤ هـ = سنة ١٨٨٦ م .

لوضع أمثال هذه الأقوال الصوفية في جوها الحقيق . هنالك سرّاها الصدى القوى للنزعة المترفة إلى اكتناه أسرار الطبيعة . ذلك أن المصدر في هذه الأفكار — سواء منها الصوفية والعلمية الصناعية — هو الغنوص وبخاصة منه الكتب الهرمية ، فيجب أن نفهم أن هذه الآراء الصوفية هي تعبير عن نفس النزعة الصناعية إلى اكتناه أسرار الطبيعة ومعرفة العلل وكيفية نشوء الأشياء . ودليلنا القوى على هذا التفسير أن هرمس يعد في الكتب العربية أنه النبي إدريس ، وقد ورد في شرح القاشاني على « فص حكمة قدوسية في حكمة إدريسية » من « فصوص الحكم » لابن عربي أن إدريس « قد بالغ في التجريد والتروّح حتى غلت الروحانية على نفسه ، وخلع بدنـه وخالط الملائكة واتصل بروحانـيات الأفلاك وترقى إلى عالم القدس وأقام على ذلك ستة عشر عاماً لم ينم ولم يطعم شيئاً ، فتنزيلـه ذوقـي وجداـني تأصلـ في نفسه حتى خرق العادة »^(١) ، وهذه الأوصاف بعينـها تنطبق على هرمس كما نعرفـه في التقاليـد الغنوـصـية ، كـأنـ في تعـيينـ ابنـ عـربـيـ وـنصـهـ عـلـيـ مقـامـ روـحانـيةـ إـدـريـسـ عـلـيـهـ السـلامـ مـاـ يـؤـكـدـ تـاماـ نـظـرهـ إـلـيـ إـدـريـسـ عـلـيـ

(١) « فصوص الحكم » ، ص ٦٠ . طبعة القاهرة ، سنة ١٤٢١ هـ

أنه هرمس ، لأن هذه الكلمة «روحانية» فيها نقطة الوصل الواضح بين كايمما في ذهنه وهو يكتب هذا الفصل .
أما السر في وجود هذه الناحية الروحانية في مناظرة الناحية العلمية بالضرورة في الفكر العربي ، فيتمكن البحث عنه في خصائص روح الحضارة العربية ، فإن هذه الروح لم يلها إلى الخوارق والمعجزات لا تستطيع أن تتصور العمل العلوي إلا مشيفوعاً ومهداً له بالنظرية الروحانية ، ولأنها قد اتخذت الكف رمزها الأولى ، فإنها لا تفهم العلم إلا خارجاً من كف مستور ، وهذا هو ما يفسر لنا استخدام كلية سرّب في نص هرمس الذي أوردناه آنفاً حين قال : «إفي <لما> أردتُ استخراج علم العلل الحقيقة وكيفيتها ، وقعت على سرب ملوك ظلمة ورياحاً ... وادخل إلى السرب وأحرر وسطه واستخرج منه تمثالاً بالطلسم معمولاً ... ثم احتفر في أربعة أركانه واستخرج علم سرائر الخلية وعمل الطبيعة وبده الأشياء وكيفيتها » .

وعلى هذا فيمكن أن نعد هذه النظريات الصوفية في الإنسان الأول أو الكامل وقدرته على خرق العادات والإبداع للحوادث والظواهر في السكون بمثابة التبرير الروحاني للأعمال الصناعية والنظارات العلمية الخاصة باستخراج علم

سرائر الخلقة وعلل الطبيعة وبده الأشياء وكيفيتها ، وهذا
الجانب : الصوفى والعلمى ، متكاملان أو هما وجهان لشيء
واحد هو العلم الإنسانى القائم على قدرة الإنسان غير المحدودة
على اكتناف أمرار الطبيعة والتأثير فيها . وعدم تنبه الباحثين
إلى هذه الحقيقة في فهم النظريات الصوفية والعلمية قد كان له أثر
سىء في تقويم تلك النظريات .

ولأنفسنا بحاجة إلى فضل بيان فيما يتصل بهذا الجانب
الصوفى لنظرية الإنسان الكامل ، مكتفين بالإحال إلى دراسات
تور أندر يه وما سينيون ونييرج ونيكولسون وشيدر . بل
ننتقل إلى الجانب العلمى المتمثل خصوصاً عند جابر بن حيان
في الكتب المنسوبة إليه ، وهنا نجد تأييداً لما ذهبنا إليه من
أن الجانب العلمى والجانب الصوفى يسيران جنباً إلى جنب
في كل ما يتصل بالنظر العلمى في الحضارة العربية . وفيما يتصل
بنظرية الإنسان عند جابر^(١) نراه يحدثنا عن « الإنسان »

(١) راجع في هذا كلام ، كراوس : « جابر بن حيان » ، ج ٢ .
القاهرة سنة ١٩٤٢ Paul Kraus : *Jabir Ibn Hayyan* (نشرات
المهدى العلمى المصرى Institut d' Egypte مجموع المجلد
الرابع والخمسون) ؛ وراجع كتابنا : « من تاريخ الالحاد فى الاسلام »
ص ١٩١ - ص ١٩٧ .

المطلق» (١) وكيف أنه يشتمل على العقل والنفس والطبيعة والكواكب وما أشبهها كأنه كون كامل ، وعن «الإنسان الأكبر» ، «والإنسان الأصغر» (٢) في مراتب الأشخاص الخمسة والخمسين . وكل هذا إنما يدخل في الجانب الصوفي؛ أما الجانب العملي الخالص فيظهر في نظرية «التكوين» عنده ، وتقوم على أساس المبدأ الذي وضعه وهو : «أن الطبيعة إذا وجدت للتكوين طريقاً استغنت به عن طريق ثان» (٣) ، وأن الإنسان إذا عرف سر التكوين في الطبيعة استطاع أن يقوم بدورها فيه ، وأصبح بالتالي مقارناً للإله في القدرة على الخلق الذي يمتد حتى إلى الإنسان نفسه . فجاير يميز بين نوعين من الخلق أو التكوين : الكون الأول وهو الذي يوجده الله ، والكون الثاني وهو يمكن لنا . وهو يسمى هذا فعلا باسم الخلق، فيقول صراحة : «الخلق خلقان : أول وثان ، والثاني يشبه الأول لأنّه صنعة» (٤) . وهذه هي الغاية النهاية التي يهدف إليها جابر . وهي، كما بين كراوس ، ترجع إلى أنه استخلص النتيجة العملية

(١) الكتاب السالف ، ص ١٣٧ .

(٢) «مخنار رسائل جابر بن حيان» ، نشرة كراوس ، ص ٤٩٠ . القاهرة سنة ١٩٣٥ .

(٣) كراوس : «جابر بن حيان» ، ج ٢ ص ٩٨ .

(٤) «مخنار رسائل جابر بن حيان» ، ص ٤١٩ .

من التعريف المشهور المنسوب إلى أفلاطون ، حين قال في .
حد الفلسفة « إنها التشبّه بالله بقدر الطاقة البشرية »^(١) – وسيتّخذه .
الصوفية أيضاً تعريفاً للتصوّف^(٢) – فأعطى له كل معناه .
ومستلزماته . وكانت النتيجة ما نعرفه من محاولة إيجاد إنسان .
صناعي بواسطة الصنعة ، وهو لا يشك مطلقاً في إمكان هذا .
الإيجاد ، وينظر إلى المسألة نظرة علمية خالصة ، بمعنى أن هذا .
لا يحتاج إلى قوى خارقة في إنسان معين كا هي الحال عند .
الصوفية ، بل يتم وفقاً لقوانين علم الميزان ، أي وفقاً لقوانين .
رياضية ثابتة يكفي المرء أن يعرف صيغها حتى يكون في وسعه .
تحقيق هذا الإيجاد ؛ وقد عبر جابر عن إيمانه بهذا كا ورد .
على المنكرين في صفحة رائعة من كتاب « السبعين »^(٣) جمعت .
بين الجرأة في الفكر والدقة في الحجاج ، ولهذا يخيل إلينا .

(١) راجع : أبو الفرج بن هندو (المتوفى ٤٢٠ هـ = سنة ١٠٢٩ م) .
« الكلام الروحانية في الحكم اليونانية » ، ص ٩١ (نشرة مصطفى القباني .
القاهرة سنة ١٣١٨ هـ = ١٩٠٠ م) ؛ وراجع كراوس أيضاً « جابر
بن حيان » ج ٢ ص ٩٩ و تمايق ٢ و تمهيق ٣ ، ولو كنه لم يذكر
ورودها بصراحة منسوبة إلى أفالاطون في كتاب أبي الفرج بن هندو .

(٢) راجع « اصطلاحات الصوفية » لـ كمال الدين الكاشي . نشرة
أشهر نجمر ، كلكتنا سنة ١٨٤٥ ، تحت المادة .

(٣) « مختار رسائل جابر بن حيان » ، ص ٦١ س ٤ هـ – ١٦ .

أنها أبلغ تعبير عن مدى الجسارة الفكرية الذي وصل إليه الفكر عند العرب ، مما لا نكاد نجد له نظيراً حتى في العصر الحديث عند بركلسوس ومن إليه .

ولعلنا نكون بهذا قد كشفنا عن الخاصية الأولى من خصائص النزعة الإنسانية في الفكر العربي . وفيها نشاهد أن الفكر العربي قد ذرف في هذه الناحية على كل فكر آخر في آية حضارة أخرى لانستثنى من هذا أحداً ، لأنه كان أجرأها ، حتى ليخيل إلى المرء أن الإنسان قد احتل مكانة كل القوى الممكنة : الإلهية والطبيعية .

ولا محل للاعتراض علينا هنا بأن الإنسان الذي يؤله إلى هذا الحد ، لا يعود بعدُ هو الإنسان الحي الحسي الذي نقصده في قولنا بالنزعة الإنسانية . فلقد وجدنا أن هذا التأليه والتجيد لم يكن في سبيل فكرة مجردة لإنسان خيالي ، بل في وسعنا نحن بني الإنسان المكونين من لحم ودم أن نبلغ هذه المرتبة ونتحققها فعلاً وعملاً . وإذا كان النقاد المعاصرون يعدون من أكبر الجرأة عند سارتر أن يقول : « الإنسان يتحقق إنساناً كما يكون الله » ، فإن هؤلاء المفكرين العرب قد جاؤوا بهذا الموقف ولسان حالهم يقول : الإنسان يتحقق إلهاً كما يكون الإنسان .

ويحق لنا الآن أن نمضي إلى بقية الخصائص ، فنقول إن الخاصية الثانية ، وهي تمجيد العقل ، قد بلغت أوجها كذلك في هذا الفكر العربي شأنها شأن الخاصية السالفة ، وأوغل فيها حتى رد العقل إلى مرتبة الألوهية . وكل هذا قد وجد له سندًا من الأحاديث ، أعني من النصوص الدينية الأصلية ، كما هي الحال دائمًا في كل شيء . فإذا كانت الخاصية الأولى قد استندت إلى الآيات الخاصة بخلق آدم ، والآية « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم » (٩٥ : ٤) ، وإلى الحديثين : « خلق الله آدم على صورته » و « من عرف نفسه فقد عرف ربه » ، فإن الخاصية الثانية ستعتمد خصوصاً على الحديث المشهور : « أول ما خلق الله العقل » ، وطائفة أخرى من الأحاديث المشابهة التي لا بد أنها وردت في كتاب « العقل » لداود بن محبّر البصري (المتوفى سنة ٨٢١ م = ٥٢٠ هـ) الذي يضم مجموعة من الأحاديث الخاصة بتمجيد العقل ، وهو كتاب مفقود كان له تاريخ شائق ، وكان بودنا أن ننظر به حتى تتبين إلى أي مدى نفذت الأفكار الغنوصية والأفلاطونية المحدثة في الأوساط الدينية في هذا العهد المبكر جداً ، أعني في القرن الثاني . وهذه الناحية قد وفاتها جولد تسير (١) حقها

(١) راجع مقالة : « العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في

من البحث فنكتقى هنا بالا حاللة إليه ، لأننا سنعنى هنا بالأوساط غير الدينية في هذا الباب .

وهنا نلاحظ أن معسّكرا خصوم الدين سرعان ما تلقفوا هذا الحديث واتخذوه حجة في هجومه ضد الدين . فإذا نرى ابن الرانوني يقول : «إن الرسول شَمِّـد للعقل برفعته وجلالته، فلم أُقْـبِـل بما ينافره إن كان صادقاً ؟»^(١) ثم نجد تمجيد العقل عنده منسوباً إلى البراهمة الذين نسب إليهم آرائهم فقال : «إن البراهمة يقولون إنه قد ثبت عندنا وعند خصوصنا أن العقل أعظم نعْـمَـة الله سبحانه على خلقه، وأنه هو الذي يعرف به رب ونعمه ، ومن أجله صح الأمر والنهاي والترغيب»^(٢) . وبمثل هذا تماماً يقول أبو بكر محمد بن زكرياء الرازي في مستهل كتاب «الطب الروحاني» حيث قال : «إن الباريء — عز اسمه — إنما أعطانا العقل وحيانا به لنتنال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلكما نيله وبلوغه ، وإنه أعظم نعم الله عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجدادها علينا . . .

— الحديث » . في كتابنا : « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » ص ٢١٨ — ص ٢٤١ ، ط ٢ القاهرة سنة ١٩٤٦ .

(١) راجع كتابنا : « من تاريخ الإسلام في الإسلام » ص ١٠٢ .

(٢) الكتاب السالف ، ص ١٠٠ — ص ١٠١ .

وبالعقل أدركنا جميع ما ينفعنا ويحسنُ ويطيب به عيشنا
ونصل إلى بغيتنا ومرادنا . . . وإذا كان هذا مقداره ومحله
وخطره وجلالته فقيق علينا أن لا نخطئ عن رتبته ولا ننزله
عن درجته ، ولا يجعله — وهو الحكم — محكمًا عليه ،
ولا — وهو الزمام — مزوماً ، ولا — وهو المتبع —
تابعًا ، بل نرجع في الأمور إليه ، ونعتبرها به ونعتمد فيها
عليه ، فـ ^فمضيها على إمضائه ، ونوقفها على إيقافه ^(١) . وهو
لا يمل من تكرار قدرة العقل وبيان مناقبه على نحو فيه من
اليقين والإصرار ما يجعلنا نضطر إلى افتراض مقاصد خفية
يرمى إليها ، وهي أن تستخلص كل النتائج المترتبة على القول
بأن الحكم للعقل وحده وأنه لا حكم إلا العقل . والعقل هنا
لا يقصد به ملكة التفكير المنطقي الجاف ، بل يراد به
ما هو في مقابل التوقيف والوحى ، بحيث يكون هو مصدر
الأحكام والتقويم ، لا أدلة قوة أو معرفة تأتي من خارج .
وفي هذا دعوة حارة إلى التفكير الذاتي والتقني الذاتي على
نحو ما سرناه في العصر الحديث عند كنست وأضرابه من رجال

(١) « رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازى » ، ج ١
ص ١٧ س ١٦ — ص ١٨ س ١٦ ، باول كراوس ، القاهرة
سنة ١٩٣٩ . وراجع فيما يتصل بهذه النقطة ، كتابنا « من تاريخ الأخلاق
في الإسلام » ، ص ١٩٨ — ص ٢٢٧ خصوصاً من ٢٠١ — ص ٢٠١

حركة التنوير في أوربا في القرن الثامن عشر :

وفي هذه الخاصية أيضاً نلاحظ أن التأثير يرجع إلى نفس المصدر : وهو الأفلاطونية المحدثة والغوص في المذاهب الهندية أو ما زعم أنه هندي ، أعني ما ينسبونه إلى البراهمة ، إذا كانت الآراء التي تُعزى إلى هؤلاء كائناً من اختراع ابن الروندى .

وكذلك نرى تمجيد الطبيعة والشعور بالألفة بين الإنسان وبينها سارية لدى الصوفية وال فلاسفة الطبيعيين . فعند الآخرين نجد رد الأحداث والظواهر إلى الطبيعة ; ولدينا الشواهد البينة على هذا في موضعين : الأول في مقالة تدعى « مقالة لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي فيما بعد الطبيعة » ، ويشك في نسبتها إليه كل الشك ^(١) . وهي رسالة غريبة لا نفهم من النصوص الباقية منها ما هو قصد مؤلفها بوضوح ، لأنه لا يهدف إلى غرض واحد من نقهـ لآراء الفلسفـ الذين عرض مذاهبـم في الطبيـعـة ، بل يلوح أنه في أغلـ أمرـه مجرد هـاوـ *dilettante* يلـهـوـ بـضرـبـ آراءـ الفلـاسـفةـ فيـ الطـبـيـعـةـ بعضـهاـ بـبعـضـ ؛ وإنـ كانـ الـاتـجـاهـ الأوـضـحـ هوـ الرـدـ

(١) « رسائل فلسفية لحمد بن زكريا الرازي » ، من ١١٣ وما يليـوهاـ ، نـشرـةـ كـراـوسـ ، القـاـهـرـةـ سنـةـ ١٩٣٩ـ .

على الطبائعين واتخاذ موقف أقرب إلى من ينكرون الطبيعة .
ويفسرون بها حدوث الأشياء ، أى أنه موقف ديني واضح
المعلم ، ولهذا نزداد شكا في إمكان نسبته إلى الرأى . وإنما
يعنينا هنا أن نعرف أن هذه الآراء لا بد أنها كانت منتشرة
في الفكر العربي في القرن الرابع خصوصاً ، وكان لا بد ثمت
رجال يعتقدونها ، وإلا لم نفهم الحكمة في وضع كتاب نقدى
كهذا فيه ردود على مذاهب لم يكن هناك من يؤمن بها في
تلك البيئات .

والموضع الثاني هو في الكتب المنسوبة إلى جابر ..
فصاحبها يؤمن بمذهب أصحاب الطبائع ويدافع عنه في أكثر
المواضع وبخاصة في الصفحة التي أشرنا إليها آنفأ^(١) ، بما
لا يحتاج إلى مزيد بيان .

أما عند الصوفية فالشعور بالطبيعة عندهم - على الرغم
من إيمانهم في الرمزية - فيه جانب حسى جمالي واضح ،
وبخاصة عند السهروردى . ففي رسائله ، وبخاصة في «رسالة
أصوات أجنحة جبرائيل»^(٢) ، نرى حرارة في التعبير عن
الإحساس بجمال الطبيعة والاتحاد بها في الإطار الطبيعي الذي

(١) « مختار رسائل جابر بن حيان » ، ص ٤٦١ س ٥ - س ١٦ .

(٢) راجعها في كتابنا : « شخصيات قلقة في الإسلام » ، القاهرة سنة ١٩٤٦ .

وضع فيه روبيات الصوفية المعبر عنها في هذه الرسالة ، وإن شاء الشراح – على عادتهم في التجريد وتحجير النصوص الحية – أن يفهموا من وراء هذه الإلهابات بالمنظار الطبيعية معانٍ مستورٌة رمزية . والحق أن الإحساس بالجمال عامّة ، وفي الطبيعة بوجه أخص عند السهر وردي – إحساساً حاراً صادرأ عن مزاج فني وعِرقٍ شعري - لف حاجه إلى دراسة مستقلة ، فإنه يكشف عن هذه الروح في كل كتاباته ، وحتى في عنوانات رسائله : « هياكل النور » ، « أصوات أجنبة جبرائيل » ، « صفير سيمرغ » ، « الغربة الغربية » الخ ، على نحو يفوق كثيراً صوفياً شاعراً مثل القديس يوحنا الصليبي (سان خوان دلاكروث) .

وهنا نصل إلى الخاصية الرابعة ونعني بها القول بتقدم العلوم ، وبالتالي بالتقدم المطرد للإنسانية . وعلى الرغم من أن هذه الفكرة يلوح أنها في تعارض مع نظرية الرمان عند الروح العربية ، وهي التي تتصوره على أنه ذو بدء ونهاية ، في فترات تبدأ بحدث خارق ديني وتنتهي به^(١) . فإننا نجد فكرة تقدم العلم التي يخيل إلى المرء أنها أوربية خالصة ، لأنها تتبّع

(١) راجع كتابنا : « الزمان الوجودي » من ٨٣ – ٨٦ . القاهرة سنة ١٩٤٥ .

من تصور الروح الاوربية للزمان على أنه يسير في اتجاه لانهائي - نقول إننا نجدها قد وجدت من قال بها في الحضارة العربية ، لكن في نطاق محدود ليس فيه من الجرأة ما في بقية الخصائص أو على نحو ما قال به الروح الفاوستيه . فنحن نراها عند جابر بن حيان في صورة غامضة في موضعين (١) خصوصاً ، ولكننا نجدها بصورة واضحة وضوحأ كافياً عند أبي بكر الرازي ، وذلك في المناظرة التي جرت بينه وبين أبي حاتم الرازي وفيها يتمثل موقف الم العسكريين : التقليدي الدينى ، والتنويرى العلى . فأبو حاتم ، مثل الم العسكرية الأولى يذكر «أن يكون التابع أعلى من المتبع والمأمور أتم في الحكمة من الإمام» وهو يقصد بالتتابع والمأمور المتأخر في الزمان أيًا كان ، لا التلبيذ ، فيرد عليه أبو بكر الرازي قائلاً : «اعلم أن كل متأخر من الفلاسفة ، إن صرف همته إلى النظر في الفلسفة وواطّب على ذلك واجتهد فيه وبحث عن الذي اختلفوا فيه لدقته وصعوبته ، عَلِمْ عَلِمْ مِنْ تَقْدِيمِهِمْ وَحْفَظَهُ وَاسْتَدْرَكَ بِفَطْنَتِهِ وَكَثْرَةِ بَحْثِهِ وَنَظَرِهِ أَشْيَاءَ أُخْرَى ، لَأَنَّهُ مَهْرَ بَعْلَمْ مِنْ تَقْدِيمِهِ وَفَطَنَ لَفْوَانِدَ أُخْرَى وَاسْتَفْضَلَهَا ، إِذْ كَانَ الْبَحْثُ وَالنَّظَرُ وَالاجتِهادُ

(١) «مختر رسائل جابر بن حيان» ، ص ٣٥١ س ٧ - س ١٠؛
ص ٢١ س ١١ وما يليه .

يوجب الزيادة والفضل»^(١) ، وإن حاول عبئنا اقناع أبي حاتم، هذا المتمسك بكل قوته بعمود الروح العربية الأصلية! كذلك عرض أبو بكر الرازى لهذه الناحية بطريقة أوضح في مستهل كتابه «الشكوك على جالينوس»^(٢) . وبهذا عبر عن فكرة التقدم العلمى على نحو لا نشاهد له نظيرآ من قبل، وإن وجدنا عند رجال العصر الهلينى أثارات ضئيلة من هذه الفكرة، لكن في كثير من التحفظ والتحديد من نطاقها، بعكس الرازى الذى أطلق القول في هذا ولم يضع للتقدم حدآ. وبهذا أراد أن يحطم تلك النزعة التأخرية السائدة في الحضارة العربية والتي جعلت شارتها : «ما ترك الأول للآخر شيئاً» ، «هل غادر الشعراء من مسترداً» ، إلى آخر هذه الأقوال التي تعبّر فعلاً عن خاصية أصيلة في الروح العربية مرتبطة بنظريتها في تصور الزمان.

— ٣ —

والآن وقد قمنا بتتبع خصائص النزعة الإنسانية في الفكر

(١) «رسائل فلسفية لمحمد بن زكريا الرازى» ، ص ٣٠١ نشرة كراوس ، القاهرة سنة ١٩٣٩ .

(٢) راجع «جابر بن حيان» لـ كراوس ، ج ٢ ص ١٢٦ تعليق ١ . وراجع عن هذه المسألة برمتها في الفكر العربي واليونانى المتأخر ، هذا الكتاب ، ج ٢ ص ١٢٥—١٢٦ والاسئرات إلى المراجع الأخرى في هذه الصفحتين . ثم راجع هذا النص في النصوص الملحقة بكتابنا هذا .

العربي لم يبق علينا إلا أن نحدد معالم هذا التيار السارى بقوى عنيفة كما رأينا في الأوساط الفكرية والصوفية على اختلافها، حتى نجحيب عن سؤال أولئك الذين أنكروا قيام نزعة إنسانية في الإسلام.

فنقول إن هذه النزعة لم تكن من شأن نفر من المتصوفين الشواظ الذين كانوا يحيون منعزلين في البيئة الفكرية العربية، بل كانت كما رأينا تمثل في أوساط كاملة تابعت الحركة بكل حماسة. فولفات جابر هي عمل جماعي للأوساط الشيعية والإسماعيلية بحيث يمكن أن نعدها لسان حالها، وهي أوساط واسعة منظمة تجري على تقاليد ثابتة. والآراء التي كان ابن عربي خير معبر عنها قد لقيت رواجاً هائلاً في مدارس الصوفية كلها بحيث تحددت التيارات الصوفية التي ظهرت من بعده وفقاً لها، وعدتها بمثابة ملوك مشتركون ثابت للتصوف في الإسلام؛ والنزعه التنويرية الإنسانية التي يمثلها ابن الروندى انتشرت وكان لها أثراً حاسماً في التطور الفكري العربي في القرن الرابع الهجرى ، بحيث نستطيع أن نرد كثيراً من تيارات هذا القرن إلى تأثيره سلباً أو إيجاباً، هجوماً أو تأييداً، وكلاهما في نهاية التقدير سواء^(١). والشخصية الوحيدة التي نستطيع أن

(١) راجع كتابنا ، « من تاريخ الأحاديث في الإسلام » ص ١٥٧ —

نقول إنها كانت متوحدة إلى حد كبير، هي شخصية محمد ابن زكريا الرازى، لأن الوسط الذى كان يحيا فيه كان بطبعه مضاداً لتأثيره به وانتشار أفكاره، بل لأنه كان نسيج وحده، وكان يتقدم عصره بمرحل واسعة جداً، بحيث لم يكن من الميسور أن يلحق به الركبُ العام للفكر العربى حتى بعد وفاته بعده قرون، وهذا يجب أن يوضع كحد أعلى لتلك النزعة الإنسانية العربية.

وإذا أمعنا النظر في كل ما أوردناه حتى الآن تكشفت لنا هذه الحقيقة، وهي أن التأثير المولد لهذا النزعة الإنسانية لم يكن التراث اليونانى بمعناه الحالى، وإنما كان التراث الشرقي من إيراني وإسرائىلى وأفلاطونى محدث، إلى جانب شيء من الهندى والبابلى والكلدานى. وتلك هى الأصول الروحية الأولى الحقيقية للروح العربية، وهذا كان من الضرورى في منطق التاريخ الحضارى أن تصدر هذه النزعة الإنسانية عنها، وعنها وحدها، لا عن أى تراث أجنبى آخر، مهما تكن مكانته فى الرقى الروحى وغناه. وعدم تنبه أمثال بكر، بل وكل الباحثين فى الحضارة العربية حتى اليوم إلى هذه الحقيقة، وهى أن النزعة الإنسانية أولاً ضرورة الوجود فى

كل حضارة عالية تبلغ نضوجها ، وثانياً أن الفاعل في إيجادها هو الأصول الروحية التي نشأت هذه الحضارة في أحضانها - نقول إن عدم تنبههم إلى هذه الحقيقة وتطبيقهم الآثار والأوضاع حيثما اتفق ، هما العلة في عدم إدراكهم وجود نزعة إنسانية في الفكر العربي ، بل ونزعة إنسانية جداً ، مثلما في أعلى درجاتها السهر وردي المقتول ، لأنه خير من كان شاعراً شعوراً ذاتياً بالأصول الحقيقية التي يجب أن تصدر عنها هذه النزعة ، تلك الأصول الشرقية الإيرانية العريقة ، وإن كان الآخرون ليسوا أقل منه شعوراً كثيراً بهذه الناحية : فابن حيان يحمد أسلافه الحقيقيين في هرمس وبليناس الطواني ، وأبو بكر ابن زكريا الرازى في الصابئة والحرفانيين وأصحاب المذاهب الائتينية . أما ابن عربي فيلوح أنه كان من النفاق أو عدم الجرأة بحيث لم يتجرأ على التصريح بهذه الأصوليين ، وإن كان في قرارته نفسه يعلم أنه إنما يصدر عن هذه الأصول الإيرانية والغنوصية والأفلاطونية المحدثة .

أما من حيث التحديد التاريخي لنشأة هذه النزعة في الفكر العربي فنستطيع أن نقول إنها بدأت بصورتها الواضحة القوية في مسهل القرن الرابع بعد أن مهد لها ابن الروندى

في القرن الثالث ، واستمرت تقوى وتعمق مضمونها وتوسعت ميدانها من الدين إلى العلم إلى الأدب العام حتى تلقتها الصوفية الإشرافية في القرن السادس ممثلة في مؤسسها الأكبر ، السهروردي المقتول ، الذي أعطى النزعة كل شعورها بذاتها فكان بهذا يمثل أعلى نقطة في تطورها . ومن ثم أخذت تتسع وتصبح أكثر تفصيلاً - لا علوًّا - بفضل ابن عربي ومدرسته ، ثم ابن سبعين ، تلك الروح المستسرة الشاردة في الفكر العربي . واستمرت تُغذى في سيرها ومستلزماتها ، دون خصائصها الأصلية ، حتى تبلغ الصدر الشيرازي والداماد في القرن الحادي عشر الهجري ^(١) . لكنها كانت قد فقدت ميزاتها الخاصة منذ نهاية القرن السابع ؛ ولهذا نستطيع أن نحدد تاريخ النزعة

(١) أغفلنا ذكر أبي حامد الغزالى عن قصد ، على الرغم مما ينسبه بعض الباحثين إليه من نزعة إنسانية ، مثلاً : بكر ، « دراسات إسلامية » ج ١ ص ٣٥ تعليق ١ ، ص ٤٦ تعليق ١ C H. Becker : *Islamstudien* وقارن أخيراً ، أميل درمنجم : « حياة الأولياء المسلمين » ، ص ١١ ، بدون تاريخ ، الملازم Em. Dermenghem : *Vies des saints musulmans* لأننا لانرى هذا الرأى ، فعندها أن تجارب الغزالى الروحية يوزعها الأخلاص ، ولم تصدر عن تحرر فكري . وأعلمنا نمود الى تفصيل القول فيه في مناسبة أخرى .

الإنسانية في الفكر العربي بالمدية من بداية القرن الرابع حتى
نهاية القرن السابع تقريرياً .

* * *

وها نحن أولاء اليوم ، عشـرـ الشباب العربي المـتوـثـبـ ،
بسـيـلـ إـيجـادـ نـزـعـةـ إـنـسـانـيـةـ جـدـيـدةـ ، وـكـنـاـ لـاـ نـزالـ حـيـارـىـ فـىـ
مـعـرـفـةـ الـطـرـيقـ إـلـيـهـ . أـفـاـيـخـلـقـ بـنـاـ أـنـ نـعـتـبـ بـالـتـجـرـبـةـ إـنـسـانـيـةـ
الـتـىـ عـانـاـهـاـ أـسـلـافـنـاـ هـؤـلـاءـ ؟
تـلـكـ مـنـ دـعـوـةـ وـتـحـذـيرـ مـعـاـ .

أوجه التلاقى بين التصوف الإسلامى
ومذهب الوجودى

بين كتاباً النزعتين : الصوفية والوجودية ، صلات عميقة :
في المبدأ والمنهج والغاية .

في المبدأ لأن كليهما تبدأ من الوجود الذاتي ، وتقيم من
أحواله مقولات عامة للوجود ، وهي بالتالي تجعل الوجود
سابقاً على الماهية ضد كل فلسفة تصورية . «فالأحوال» عند
الصوفي هي بمثابة الصفات والكيفيات عند الفيلسوف الطبيعي ،
لأنه لا يعترف بوجود حقيقة غير الوجود الذاتي ، أو هو
على الأقل يضع ترتيباً تصاعدياً فيجعل الوجود الذاتي فوق
الوجود الفزيائي . ويفرق بين العلم بالواحد والعلم بالأخر
بالتفرقة بين البحث والتأله : فالأول علم بالوجود الفزيائي
والثاني بالوجود الذاتي . وتظهر أهمية هذا الترتيب التصاعدي
لمستويات المعرفة وبالتالي لمستويات الوجود عند
السهروري^(١) خصوصاً ، لأنه يرى أن المتأله البالغ غاية
الحكمة هو من يبدأ بالمعرفة الفلسفية المجردة ، ليترتفع منها

(١) راجع ، «حكمة الاشراق» ، ص ٥٧ - ٥٨ ، طبع
حجر بطهران سنة ١٣١٦ هـ = سنة ١٨٩٨ م . وراجع في هذا بحث
هنري كوريان عن «السهروري الحائى ، مؤسس المذهب الاشراق» ،
في كتابنا : «شخصيات فلقة فى الاسلام» ، ص ١١٢ ، القاهرة ١٩٤٦ .

إلى التجربة الذوقية الصوفية . وهو في تقريره لمراتب كتبه يلاحظ هذا المعنى بكل وضوح . ولهذا لا نملُّ من الإلحاح في توكيده هذا المعنى حتى نفهم مدلول النزعة الصوفية على وجهها الأعمق : فهى ليست مجرد تحليلات نفسية شخصية لأحوال فردية تؤخذ على هذا الأساس النسبي الفردي ، بل هي في جوهرها تحليل للوجود الذاتي بوصفه الوجود الحقيقى ، كما تقول النزعة الوجودية تماماً . ومن هنا كان الخطأ الأكبر فى إدراك المقصود بالأبعد للتصوف : أعني أن لا يؤخذ على أنه نظرية الوجود . وإيضاحاً لهذا نقول : إن النزعة الصوفية نزعة تقوم على مذهب الذاتية ، بمعنى أنها لا تعرف بوجود حقيقة إلا للذات ، الذات المفردة . ولهذا لم يكن للوجود الخارجى عندها إلا مرتبة ثانوية ، أعني أنه لا يوجد إلا بوجود الذات العارفة . ولهذا كانت مراتب السالكين في طريق الصوفية تسير جنباً إلى جنب مع مراتب الوجود ، ويسيرها هذا إنما يقصد به إحلال الوجود الذاتي شيئاً فشيئاً مكان الوجود الفزيائى أو الخارجى . وهذا هو ما يقصده الصوفية بالتجرييد فهو : « إماتة السُّوى والكون عن القلب والسر » كما يقول لميتح معيون^(١) ، أعني رفع الأغيار أو الوجوه غير الذاتى وعالم

شجرة المعرفة في مدارك العقول ، ج ٢ ، ١٤٨١ .
(١) عباد بن عربى : الاصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات الصوفية ، سمعت ملائكة ، (مخطوط يحمل اسم « التبرير »)، اليماني ، من ١٩٣٤م القاهرة سنة ١٩٣٤هـ طبع ألمانى .
— ٦٩ —

الكون والفساد ، عن الذات والأنا . وتستمر عملية التجريد هذه حتى يزول السبوي كله ، فلا يبقى ثمة غير الذات وحدها مع مسؤوليتها إلهائة . وهذا هو المقصود النهائي من فكرة الإنسان الكامل «وهو الجامع لجميع العوالم : الإلهية والكونية ، الكلية والجزئية »^(١) كما أوضحته في محاضرتنا السالفة : فاستحالته إلى أن يكون هو الله معناها أن الوجود الأكمل هو الوجود الإنساني ، وأن الوجود الإنساني هو الوجود الوحيد الحقيق ، لأننا مادمنا في هذا نقول بوحدة الوجود ، فإنه برد الوجود إلى الله وبرد الله إلى الإنسان الكامل ، ننتهي إلى رد الوجود كله إلى الإنسان الكامل ، وتلك أعلى درجة للذاتية .

وفي فكرة الإنسان الكامل هذه تناظر في الوجودية فكرة الأوحد^(٢) Das Einzige ، L'Unique ، خصوصاً عند كيركجورد . والصفات التي يخلعها هذا على الأوحد نجدها كلها تحتمل مركز الصدارة في بيان مناقب الصوفى - الكامل في التصور فيه الإسلامي . فالآوحد يحيا في ذاته في وحدة هائلة ، «صُرمتا

(١) « التعرفيات » للجرجاني تحت مادة : الإنسان - الكامل^(٣)

(٢) راجع خصوصاً جان قال : « دراسان كيركجوردية » ص ٢٧٠ تـ ٤٤
Jean Wahl : *Etudes kierkegaardgiennes* ١٩٣٨ ، باريس سنة ١٩٣٨

كالقبر ، هادئاً كالموت ، الوحدة وطنه الحقيق ، كأفال نيشه ، والصمت عنده مصدر للنشوة المستمرة كما يقول كيركجورد . وفي هذا الصمت تنمو الحياة الباطنة حتى تبلغ مرتبة البكاره والطهارة الأولى ؛ والمعنى الأعمق للأوحد هو شعوره بأنه فريسة ولا بد أن يتحقق الاستشهاد ، وشعوره بأنه أمام الله « يكون وحده مع الله وحده » كأفالالت القديسه تريزا الأبيلاوية ، أو كما قال كيركجورد : « أمام الله لن تكون إلا أمام نفسك ... وحيداً مع ذاتك أمام الله ». وكل هذه الأوصاف نراها في الصوفية الإسلامية . فقد مجذوا الصمت بنبرات حارة لاتقل في حرارتها عن نبرات كيركجورد : « من لم يكن الصمت وطنه فهو في الفضول وإن كان صامتاً » كما قال أبو بكر الفارسي ^(١) . وتغنو بالخلوة وجعلوها شرط الحياة الصوفية بما لا يحتاج إلى فضل إيضاح ، وشعروا بأن الصوفي فريسة ، فريسة الحق ، وهو ما عبر عنه الحلاج بكل جسارة في عبارته المشهورة : « على دين الصليب يكون موتى » ^(٢) وفي قوله : « اعلم أن الله تعالى

(١) « الرسالة القشيرية » لعبدالله الكرم بن هوازن القشيري ، ص ٥٨ ، القاهرة سنة ١٣٤٦ هـ = سنة ١٩٢٧ م .

(٢) نصف بيت شعر من بحر الوافر ، راجع « أخبار الحلاج » ، تتح رقم ٥٢ ، نشرها وترجمها إلى الفرنسيه لوى ماسينيون وباؤل كراوس ، باريس سنة ١٩٣٦ .

أباح لكم دمي فاقتلوني ... اقتلوني تؤجروا وأسترح ...
ليس في الدنيا للسلمين شغل أهمل من قتلي^(١) . وما صدرت
عنه هذه الأقوال الملية بالمعنى إلا لشعوره بأنه فريسة ،
وبأن عليه أن يضحى « بمجته ودمه » (« تهدى الأضاحى
وأهدى مهاجى ودمى ») . أما الشعور بالوحدة مع الله ،
وبالتالي مع نفسه — لأنه لن يكون ثمة غير واحد هو هو
نفسه — ففي أقوال الحلاج وأشعاره أبلغ تعبير عنه .
الفكرتان الأخيرتان متضادتان : « فن هو فريسة أمام
أعين الناس يحيا مع الله وجهاً لوجه . فإن حضر الناس اختفى
الله . لكن إن حضر الأوحد حضرت الألوهية ، حضرت
من أجل الأوحد ، دون أن تكون في حاجة إلى ملك يعلن
عن حضرتها ، كما يقول چان فال في حديثه عن الأوحد عند
كير كجور د^(٢) .

وهذه الفكرة أيضا ، فكرة الإنسان الكامل ، تجمع بين
الصوفية والوجودية من حيث النزعة الإنسانية . فقد رأينا
فيها أكبر توكيد للنزعة الإنسانية ، لأن فيها تالية الإنسان .
والوجودية تضع الوجود الإنساني مكان الوجود المطلق
وتقول : « ليس ثمة كون غير الكون الإنساني ، كون الذاتية .

(١) الكتاب السابق ، تحت رقم ٥٧ .

(٢) « دراسات كير كجوردية » ، ص ٢٧٤ .

الإنسانية^(١) : وعلي هذا فالوجود الذي تتخذه كل من الصوفية والوجودية موضوعاً لها هو الوجود الذاتي الإنساني .

والفكرة الرئيسية التي تقوم عليها الوجودية ، ونعني بها أن الوجود أسبق من الماهية وأكبر منها حقيقة ، نجد لها تعبيراً واضحاً في الأوساط الإشراقية ، خصوصاً تلك التي عنيت ببيان الوجود المطلق والوجود العقلي للصورة في معارضتها للنزعـة المشائـية . ففي رسالة مخطوطـة نحن الآن بـسبيل نشرها عنوانـها «المـثل العـقلـية الأـفـلاـطـونـية»^(٢) نـرى مؤلفـها المـجهـولـ يـعـقد فـصـلـاً كـامـلاً عـن الـوـجـودـ المـطـلـقـ وـيـشـيرـ عـدـةـ مـسـائـلـ مـاـ يـتـصلـ بـنـسـبـ قـرـيبـ بـمـبـاحـثـ المـذـهـبـ الـوـجـودـيـ فـيـ الـوـجـودـ ،ـ وـيـهـمـنـاـ مـنـهـاـ فـيـ هـذـاـ الـمـوـضـعـ قـوـلـهـ :ـ (ـذـكـرـ الـمـحـقـقـ)ـ (ـيـقـصـدـ خـواـجـهـ زـادـهـ)ـ أـنـ الصـادـرـ عـنـ الـفـاعـلـ هـوـ الـوـجـودـ .ـ أـمـاـ الـمـاهـيـةـ فـلـازـمـهـ لـذـلـكـ الـوـجـودـ الصـادـرـ عـنـ الـفـاعـلـ ،ـ تـابـعـةـ لـهـ فـيـ الـخـارـجـ ،ـ مـتـبـوعـةـ لـهـ فـيـ الـعـقـلـ .ـ وـهـوـ صـرـيـحـ فـيـ أـنـ الـوـجـودـ أـثـرـ حـقـيقـ ،ـ وـالـمـاهـيـةـ

(١) جان بول سارتر : « الوجودية نزعـة إنسـانـية » ، ص ٩٣ ،
باريس سنة ١٩٤٦ Jean-Paul Sartre : *L'existentialisme est un humanisme.*

(٢) وفقـ المـخـطـوـطـاتـ :ـ (١)ـ تـيمـورـ ،ـ حـكـمةـ رقمـ ١٤٤ـ ؟ـ (٢)ـ تـيمـورـ ،ـ
مجـامـيعـ ٢٩٢ـ ؟ـ (٣)ـ تـيمـورـ ،ـ مجـامـيعـ ٢٩٢ـ ؟ـ (٤)ـ طـاعـتـ ،ـ حـكـمةـ رقمـ ٣٨٤ـ —ـ بـدارـ الـكـتبـ الـمـصـرـيـةـ ؟ـ مـعـ مـقـارـنـهـاـ بـمـخـطـوـطـيـ اـسـتـانـبـولـ :ـ
أـيـاصـوـفـياـ ٢٤٥٥ـ ،ـ ٢٤٥٧ـ .ـ

اعتبار عقلي . فالموجودات الخارجية عند التحقيق شيء واحد هو مطلق الوجود ، والماهيات تعينات له ، يختلف بها) أي الوجود المطلق (عند العقل . وحوادث خاصة هي الأعيان الخارجية ^(١) . ويقول في موضع آخر : « الماهية أمر اعتباري ، والوجود أمر حقيق عندنا » ^(٢) . ومن هذين النصين نشاهد صورة واضحة بعض الوضوح لهذا المبدأ ، أعني القول بأن الوجود يسبق الماهية ، وأن الوجود حقيق ، بينما الماهية مجرد اعتبار عقلي . بيد أننا لا نجد توسيعاً أكثر من هذا في شرح هذا الرأي ، ولا نعرف هل استخرج منه الإشراقيون كل مستلزماته من الناحية الفلسفية . لكن تكفيانا الإشارة إلى وجوده في الأوساط الإشراقية الجامعة بين الفلسفة والتصوف ، بما هو إرهاص بالوجودية المعاصرة .

ولهذا النص أهمية أخرى في هذا الباب ، وهي حديثه عن الوجود المطلق ، وصلته بالضرورة والإمكان . فلو قرئناً هذا بالتعريف الصوفي المشهور للآنية ، وهو أنها « تحقق الوجود العيني من حيث رتبته الذاتية » ^(٣) ، والمقصود بالرتبة الذاتية هو

(١) من المخطوطة الأساسية .

(٢) من المخطوطة الأساسية .

(٣) كمال الدين عبد الرزاق الكاشي : « اصطلاحات الصوفية » ، تحت المادة ، نشرة أشپرنجر ، كلـكـنـا سنة ١٨٤٥ .

الماهيات - ، وجدنا لدى الصوفية المسلمين هذه التفرقة الأساسية التي يقوم عليها المذهب الوجودي عند هيدجر ، وهى التفرقة بين الآنية والوجود المطلق من ناحية ثم بين الآنية والوجود الماهوى - وإن كان الإشراقيون يميلون إلى القول - أو البعض منهم - بأن الوجود المطلق هو الله . ومن المهم هنا أن نقرر أن استخدام لفظ « الآنية » بمعنى الذى أوردهناه إنما يرجع إلى الصوفية وحدهم ، بينما هو عند الفلاسفة بمعنى مجرد الوجود دون تحديد ، كما هو الأصل في معناه اليوناني . ولهذا دلالته الخاصة على تنبئه الصوفية إلى إيجاد هذه التفرقة بين الآنية والوجود مطلقا ، ثم بين الآنية وبين « الرتبة الذاتية » ، أي الوجود الماهوى Existenz عند هيدجر .

وإن للصوفية أيضا تعبيرا آخر عن هذا الوجود الماهوى هو : « الأعيان الثابتة ». فهم يعرفونها بأنها « هي حقائق الممكنات في علم الحق تعالى »^(١) ، ومن الواضح أن تسميتها « بالأعيان » إنما قصد به توكيده إضافة الوجود الحقيق إليها ، فهى ليست مجرد مقولات في عقل الله ، بل لها كيانها وجودها الثابت .

(١) الكتاب السالف تحت المادة . وكذلك انظر فيه تعريف : « مرآة الوجود » .

ونحن إذا جردننا هذا التعريف من مضمونه الديني - ولنا الحق في هذا ، لأن من الممكن دائمًا في التصوف تحليل الاعتبارات الدينية إلى اعتبارات إنسانية خالصة - وصلنا إلى تعريف للوجود الماهوي عند هيدجر في صورة أولية ، ولكنها مع ذلك واضحة بدرجة كافية . كما نلاحظ من ناحية أخرى أن كلمة «آنية» ، بالمعنى الصوفي ، يقترب منها إصطلاح صوفي آخر هو «مرأة الوجود» . والشيء الذي يؤسف له حقاً فيها يتصل بالصوفية المسلمين هو أنهم كانوا أغنى في المصطلح الفنى منهم في العرض المذهبي . ومن هنا كان جل اعتمادنا بالضرورة على هذا المصطلح ، على ما في هذا من خطر ، لأن التعريف بحكم تركيزه لا يسمح جيداً بمعرفة القصد الحقيقى لما يراد منه حقاً في تفصيات الآراء ، لهذا نراها مضطربين في تحليلنا لهذا إلى اتخاذ سبيل التأويل في كثير من الموضع ، لأننا لا نُملك من الوثائق ما ييسر لنا طريقةً أوفى بالتحقيق الدقيق ، وفي هذا نحن مسؤولون إلى حد كبير عن التأويلات والمشابهات التي تدلّى بها .

ولما كان الانتقال من الوجود الماهوي إلى الآنية في المذهب الوجودي عند هيدجر خصوصاً وعندنا إنما يتم بنفوذ العدم في الوجود الماهوي ، فقد كان من الطبيعي أن تحتل فكرة العدم

مكان الصدارة في كل بحث في طبيعة الوجود عند الوجوديين.
وإذا نظر إلى الحال على هذا النحو كذلك عند الصوفية الإشراقية . ففي رساله «المثل العقلية الأفلاطونية» ، التي أشرنا إليها آنفاً ، نرى المؤلف يعقد فصلاً جيداً لبيان الصلة بين الوجود المطلق وبين العدم ، وكيف يمكن الأول قبولاً الثاني ، فيقدم أمامنا أوجه الاشكال التي يمكن أن تثار في هذا الباب ، بل ويدلنا على بعض الذين أثاروها ، ثم يرد على كل وجه منها بما يوافق النزعة الإشراقية . قال :

الوجه الأول :
ـ الوجود المطلق لا يقبل العدم ، وإلا لزم من قبوله إيهام الكونية وجوداً معدوماً ، وهو أولى "الاستجالة".
ـ وهذا الوجه باطل ، لأننا لا نسلم استحالة صيورة الوجود معدوماً ، فإنه إذا أتيق زيد ينتهي وجوده بفصار وجوده معدوماً.

الوجه الثاني :
ـ الوجود المطلق واحد الحقيقة ، وقابل العدم ليس بواحدها .
ـ فالوجود المطلق لا يقبل العدم بتاتاً .
ـ وهذا الوجه باطل ، لأن قابل العدم قد يكون واحد الحقيقة كزيد وكالإنسان . . .

الوجه الثالث : لو قبل الوجود المطلق العدم ، والعدم المطلق الوجود ، لكان الشيء مع وجوده بالفعل موصوفاً بنقضيه ؛ وهو باطل بالضرورة . وهذا الوجه أيضاً باطل ، لأن أحد النقضين أقوى بحمل على الآخر بالاشتقاق أو المواتأة كأن يحمل الكل على امتداد الجزئي مطلقاً . ولائن قال : مطلق الجزئي لا يوصف بالكل ، من حيث هو نقضيه . فنقول : اتصف الموجود بالعدم بمحضه يحتمل أن يكون أيضاً كذلك . وهذه الوجوه الثلاثة ذكرها كمال الدين عبد الرزاق الكاشي رحمه الله في « شرح فصوص الحكم » .

الوجه الرابع : لو قبل مطلق الوجود العدم — وهو الضروري للوجود الواجب ، وعدم اللازم يستلزم عدم الملزم ، وإمكان وجود الملزم يستلزم إمكان وجود اللازم — لأنك لا تقدر عدم الواجب تعالى ، وهو حال .

الوجه فيه نظر : لأن مطلق الوجود قد يقبل في العدم بالنسبة إلى ذاته دون ذات الوجود الواجب ^(١) .

(١) « رسالة المثل المقلية الأفلاطونية » ، ص ٧٨ ، من المخطوطة الأساسية .

وتكتفينا هذه الأسطر لمعرفة المدى الذي بلغته عنايتم بمشكلة العدم في إمكان نفوذه إلى الوجود المطلق . ونزيد أن نبرز منها المسائل الرئيسية التي تستطيع تأويلاً من هذا النص .

الثنين : والأولى منها هي تلك التي أثارها في الوجه الثاني ، وهي تذكرنا كثيراً بمحاولة هيجل تفسير وجود العدم في الوحدة المطلقة للوجود الكلى . فصاحب الإشكال يذكر فيه إمكان قبول الوجود المطلق للعدم على أساس أن في نفوذ العدم إليه إحداثاً لثانية فيه ، مع أن الوجود المطلق واحد بالحقيقة .

فيرد عليه المؤلف بقوله إن الفرد يجمع بين العدم والوجود ، وليس يمنع هذا من أن يكون واحد الحقيقة . فيرد عليه المؤلف بقوله إن الفرد يجمع بين العدم والوجود ، وليس يمنع هذا من أن يكون واحد الحقيقة ، لأن الفرد واحد من حيث آنيته . وهذا ما لا يسلم به الخصم ، لأنه لا يتصور الفردية إلا على أنها لا قوام لها إلا بالكلية ، فكيف تتصف بالوحدة بمعناها الحقيقي ، الذي لا يطلق إلا على الوجود المطلق ! ويعجب كيف يخرج هذا الوجود المطلق عن وحدته غير المتميزة ، وحدته العارية عن كل اختلاف ، إلى السکرنة .

والاختلاف بنفوذ العدم إليه .

وهذا الخصم المفترض يؤيد رأيه هذا بالوجه الثالث ،

مثيراً فكراً اتحاد النقاصلن أو المتقابلات ، وهي ما يؤدى إلى القول بإمكان قبول الوجود المطلق للعدم . فيرد عليه المؤلف بواسطة فكرة الحمل وإمكانه .

ومن منا يقرأ هذا الحوار الرائع ولا يذكر في الحال أنه يزاء كيركجورد وهو يرد على هيجل ! فالحجج التي يدلل بها الخصم المفترض — وهو لا بد يعبر عن مدرسة كاملة عرض آراؤها كمال الدين الكاشي في « شرح فصوص الحكم » — تشابه إلى درجة غريبة . وقف هيجل تماماً؛ بينها حجاج أو ردود المؤلف تمثل موقف كيركجورد ؛ وإن جمع أحياناً بين نزعة هيجلية ونزعة كيركجوردية .

فقول هيجل بأن الوجود المطلق هو الموية الحالصة أو السوية المطلقة ؛ وهو الوحدة الحالية من كل تميز في ذاتها ، وبالتالي من إمكان نفوذ العدم إليها — لأن التمييز سلب وحد ، وكلاهما لا يقوم إلا بوجود العدم — يشبه كثيراً قول الخصم هنا بأن « الوجود المطلق واحد الحقيقة ، وقابل العدم ليس بواحدها »، لأن العدم يؤدى إلى التمييز ، وبالتالي إلى الاختلاف . وسواء نظرنا إلى هذه الوحدة على أنها ذاتية أو موضوعية في نظر هذا الخصم ، فإنها في تعارض كامل مع فكرة الفردية . والموقف الذي يقفه المؤلف هو نفس الموقف الذي يقفه .

كيركجوردن ، حين يرد إلى الفرد الوحدة كذلك ، ولا يقتصرها على الوجود المطلق ؛ بل يؤكد وجوب خروج الوجود المطلق عن هويته المطلقة كما يتحقق على هيئة فردية لها أيضاً ما لهذا الوجود المطلق من صفة الوحدة . و موقف مذهب الخصم صريح لاغبار على صاحبه ، أما موقف هيجل فإ فيه التردد والتتوسط المعروfan عنه ، لأننا نجده أحياناً يتخد موقفاً مهجاناً بالماذهيin المتعارضين هنا فيقول : « إن تصور الفردية يفترض التقابل بالنسبة إلى كثرة لا متناهية ، وفي الآن نفسه يفترض الارتباط بين هذه التكثرة نفسها وبين الذات » .^(١) وهذا أيضاً نجد في مذهب المؤلف بعضـاً مما في مذهب هيجل ، خصوصـاً في الوجه الثالث الذي يرد فيه على الخصم المسـكر لقيام المتناقضـات بالموارد الواحد فيقول إن هذا يمكن بدليل « أن أحد النقيضـين قد يحمل على الآخر بالاشتقـاق أو الموافـأة كـما يحمل الكلـي على مفهـوم الجـزئـي مطلقاً . ولـئن قال (الخـصم) : مطلق الجـزئـي لا يـوـصف بالـكلـي من حيثـ هو نـقـضـه ، فـنـقـول : اتصـافـيـ الـمـوـجـودـ بـالمـعـدـوـمـ »

(١) أورده چان قال : « شقاء الضمير في فلسفة هيجل » ، ص ٢٣٢ ، باريس سنة ١٩٢٩ Jean Wahl :: *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel.*

يتحتمل أن يكون أيضاً كذلك؛ وهذا يكاد يشبه قول هيجل:
«الاتحاد والوجود كلياتان تدلان على شيء واحد؛ ففي كل قضية
الرابطة» هو، تدل على اتحاد الموضوع والمحمول، — تدل على
موجود واحد». ^(١) وإنما نعلم دور الحمل في تعين الموجود
بالمتناقضات عند هيجل.

ونستطيع كذلك أن نوغل في بيان أوجه التشابه في فكرة
الوجود المطلق هنا بين هيجل و موقف الخصم الذي يرد عليه
مؤلف رسالتنا هذه. فنجد أن هذا الوجود المطلق عند كليهما
له نفس الطابع الديني، لأن الخصم يرى - وعليه يجري هذا
الفصل كأه من رسالة «المثل العقلية الأفلاطونية»، وعنوانه:
«فيما يمكن أن يحتاج به على أن الوجود المطلق يتحتمل أن يكون
واجب الوجود بذاته» — نقول إن هذا الخصم يرى أن الوجود
المطلق هو واجب الوجود، أعني الله. (وقول المؤلف:
«يتحتمل»، هنا إنما يقصد بها الاحتمال من وجهة نظره لأنها يكاد
ينكره أو هو ينكره فعلاً، فهو يستخدم لفظ الاحتمال من وجهة
نظره هو، لامن وجهة نظر الخصم). ونحن نعرف أن هيجل

(١) هيجل: «مؤلفات الشباب» طبع .٠ .٠ نول . تبيينجن
سنة ١٩٥٧ ، ص ٣٨٣ Hegendschriften, hrg.von H. Nohl

ينتهى إلى أن الوجود المطلق هو في نهاية الأمر «المطلق» أو «الله»، أو هو التعريف المتفايز يقظة الله^(١).

ولما فرید أن تتجاوز هذا القدر من بيان أوجه التشابه بين موقف كل من هيجل وكيركجورد الواحد بإزاء الآخر، وبين موقف المؤلف والخصم في كتابنا هذا ، حتى لا نتهم بالغالطة في التأويل واغتصاب مشابهات لا أصل لها من واقع النصوص ، وإن كنت أعترف عن نفسي بأنني ما كدت أقرأ تلك الصفحات من «المثل العقلية الأفلاطونية» حتى تمثلت مبادئه وتلقائياً كيركجورداً وصراعه المشبوب مع هيجل ، أستاذه وخصمه الفكري معاً .

ولنعد إلى فكرة العدم في المذهب الوجودي عند هيدجر فنقول : إن الذي يكشف عن العدم في مذهبه هو الحالة العاطفية المعروفة بالقلق Angst ، إذ في هذه الحال نشعر بأننا معلقون ، يحملنا القلق ، مشرعاً إلينا بضرار الموجود بأسره . وانزلاقه ، الموجود الذي نحن من بينه ؛ ولا وجود في هذا الانزلاق الشامل إلا للذات المحققة لحضورها في القلق ، وإن كان حضوراً معلقاً في الهواء ، وإذا بنا فريسة للعدم ، فيرجح

(١) راجع كتابنا : «الزمان الوجودي» ، ص ٦٧ . القاهرة .
سنة ١٩٤٥ .

علينا القول ، لأن كل قول يؤذن بوجود ، وال موجود قد انزلق في هذا البحاران ^(١) .

ولقد وجدت تعريفاً للقلق عند الصوفية المسلمين يشبه تعريف هيدجر لهذا كل المشابهة ، حتى إنه استرعى نظرى إلى أبعد حد ، وكان نقطة البدء في تذهبى إلى إمكان وجود صلة أو أوجه تلاق بين الصوفية والمذهب الوجودى ، مما دفعنى إلى البحث في هذا السبيل بحثاً أعرض عليكم اليوم طرفاً من نتائجه . والتعريف الذى أشير إليه هو الوارد في كتاب « جامع الأصول في الأولياء » للشيخ أحمد ضياء الدين الكمشخانى النقشبendi ، فهو يقول :

« القلق : وهو هاجنا تحريرك الشوق صاحبه ، بإسقاط صبره . وصورته في البدايات : تحريرك النفس إلى طلب الموعد ، والسلامة عما سواه في الوجود . وفي الأبواب : قلق يضيق الخلق فيغضّن إلى صاحبه الحياة ، ويحبب إليه الموت . وفي المعاملات : توحش عما سوى الحق ، وأنس بالوحدة والتخلّي عن الخلق . وفي الأخلاق : الانخلال عن الصبر والطاقة ، لما يجد من التوكان للحق ولقاءه . وفي الأصول : اضطراب في

(١) راجع كتابنا « الزمان الوجودى » ، ص ١٥١ — ١٥٢ .

الفرار إلى المقصود ، عن كل ما ينظر في السير إليه أو يقتضي
الصدود . وفي الأدوية : قلق يغالب العقل ، ويحاور النقل .
و درجة في الولايات : قلق يصف الوقت ، وينفي النعم . وفي
الحقائق : قلق ينفي الرسوم البقاء ، ولا يرضي بالعطايا
والصفايا . وفي النهايات : قلق لا يبق شيئاً ولا يذر ، وينفي
عن كل عين وأثر ^(١) .

وهذا تحليل أوفي على الغاية في الدقة وبراعة الاستبطان .
وهو جامع بين الجانبين : النفسي والوجودي ، والأغلب عليه
الجانب الثاني ، وهو لهذا أدخل في باب القلق بالمعنى الوجودي .
ولم نعثر على المصدر الذي يمكن أن يكون المؤلف قد أخذ
عنه . فأكثر ما يورد نقوله عن غيره - ، بل لم نعثر على صوفي
آخر تعرض لهذه الحال غير المروي في « منازل السائرين » ، بيد
أنه تناوله على أنه قريب جداً من المخوف ، ولم يفهم الفرق
الدقيق بين كاتنا الحالين ، لهذا جاء حديثه عنه ساذجاً ، إن
قرب شيئاً فمن بعض أوصاف كيركجورد . أما في النص الذي
أوردهناه ، فإن صاحبه قد فرق تمام التفرقة بينه وبين المخوف ،

(١) « جامع الأصول في الأولياء ... » للشيخ أحمد ضياء الدين
الكمشخاني النقشبendi المجددى الحالدى ، ص ٣٥٧ ، القاهرة سنة
١٣٢٨ م = سنة ١٩١٠ م .

وراح يحلل فروق الدقيقة في تطورها من بدايتها حتى نهايتها، سائراً في تلك المنازل العشر المعروفة التي ت تعرض السالك في طريقه وهو يتلبس بكل حالٍ حال من أحوال الصوفية، ولا يعوز تعبيره الدقة في شيءٍ اللهم إلا ما اضطر إليه بحكم ميله إلى السجع. ومن الواضح أن عدم تمييز الهروي بين القلق والخوف قد أفسد عليه كل فهمه لفكرة القلق.

ولنتنظر في التعريف الذي نحن بصدده الآن يامعan . فنلاحظ أن المؤلف يميز في تلك المنازل بين قسمين : الأول يشمل الست الأولى ، وقد عبر عنه « بصورة » القلق ، والثاني يضم الثلاثة الباقية ، وقد أطلق عليه اسم « درجة » القلق . ويقصد بالتمييز بين الصورة والدرجة أن يبين أن الأولى هي الأحوال التهيدية المحققة لحال القلق ، والدرجة هي الأحوال الفعلية التي توجد حينما يتحقق القلق ويملك صاحبه . والصورة تعبر عن أحوال نفسية ، أما الدرجة فتعبر عن أحوال وجودية ، فهو بهذا التمييز إذا إنما يريد بيان أن القلق جامع بين الجانبين : النفسي والوجودي .

لتأمل إذا الآن في منازل كل قسم من هذين القسمين . أما منزلة البدايات فيقول عنها إن القلق فيها هو « تحرير النفس إلى طلب الموعود ، والساممة عما سواه في الوجود ». ومعنى

هذا أن القلق في مبدأه هذا ثنائية الاتجاه ambivalent، يجمع بين الشوق والمالل ، وهو ما سيقوله كيركجورد تماماً لما أن عرف القلق فقال : « إن القلق نفور عاطف وعطف نافر »^(١)؛ « وهو رغبة فيها يخشأ المرء ونفور عاطف »^(٢). ولنلاحظ كذلك هذا التدرج في ازلاق الموجود في حال القلق ، وذلك في قوله : « والسامة عما سواه في الوجود » ، أي أنه يبدأ بأن يفر المرء وينصرف – بحال عاطفية أخرى هي الملال – عن كل ما في الوجود غير الموعود ، أعني ما يقلق المرء عليه ، إذ القلق كايقول هيدجر دائماً قلق « من أجل » أو « على »^(٣) ، يبدأ هيدجر يريد أن يستبعد من هذه « المن أجليّة » كل تعين ، أما مؤلفنا هذا فلا يقول بهذا في المنزلة الأولى ، بل يتركه للمنازل الأخيرة ، أعني تلك التي تكون « درجة » القلق لا صورته .

(١) كيركجورد : « فكرة القلق » ، ص ٨٤ ، ترجمة فرنسية
باريس سنة ١٩٣٥ Kierkegaard : *Le Concept de l'Angoisse*, tr. fr.

(٢) كيركجورد : « يوميات » ، ص ١٠٥ ، مذكرة رقم ٤٠٢ ،
ترجمة إنجليزية ، لندن سنة ١٩٣٨ Kierkegaard : *The Journals*, engl. tr.

(٣) هيدجر : « ما الميتافيزيقا » ، ص ٣١ ، ترجمة فرنسية ،
باريس سنة ١٩٣٨ M. Heidegger : *Qu'est-ce que la Métaphysique*, tr. fr.

ومن هنا كان تحليله أكثر تفصيلاً من تحليل هيدجر في هذه
النقطة الجزئية .

وفي المنزلة الثانية ، أي في الأبواب ، يكون القلق قلقاً « يضيق الخناق ، فيبغض إلى صاحبه الحياة ، ويحبب إليه الموت ». وهذا القول يكشف لنا مرة أخرى عن أن هذا القسم من تحليل القلق نفسي لا وجودي . إذ يتحدث هنا عن الآخر النفسي لظاهرة الاحتباس النفسي^(١) المعروفة في علم النفس ، وهي التي يطلق عليها نفس الاسم في اللغات الأوروبية كاهانا أيضاً . والمشابهة هنا قوية جداً بين ما ي قوله المؤلف وبين ما أورده كل من كيركجورد وهيدجر . فال الأول يقول : « إن القلق قوة خارجية تأخذ بزمام الفرد ، ولا يستطيع منها فكاكا ، بل لا يرغب في هذا ، لأنه خائف ، وما يخشاه المرء يغريه . والقلق يجعل الفرد بلا حول ولا قوة^(٢) ». وهيدجر يقول : « إن القلق يقطع علينا الكلام^(٣) ». وأما قوله إن القلق « يبغض إلى صاحبه الحياة ويحبب إليه الموت » – فنستطيع أن نجد له نظائر عددة في

(١) راجع بوتونيه : القلق ، باريس سنة ١٩٤٣ : Boutonnier : L'Angoisse.

(٢) كيركجورد : « يوميات » من ١٠٥ ، النشرة المذكورة .

(٣) هيدجر : « ما الميتافيزيقا » ، من ٣٢ ، النشرة المذكورة .

مباحث هيدجر في الموت وصلته بتلك الحال العاطفية ، فلا حاجة بنا إلى استشهاد .

وفي منزلة «المعاملات» نرى المؤلف يحمل لنا ما يؤدى إليه القلق من «توحش عما سوى الحق ، وأنس بالوحدة والتخلّى عن الخلق» – فنراه يستخدم نفس الأفكار الدينية التي نراها عند كيركجوردو هيدجر . فهذا التوحش الذي ظلمًا أشاد به كيركجورد فوًد لنفسه أن يكون «كشجرة الصنوبر المتوجدة ، منحازاً إلى نفسه ومتوجهًا إلى الطبقات العليا ، وقاماً لا ألقى ظلا ، وليس غير الجمam الوحشى يستطيع أن يبني عشه وسط غصونى» ، وهذا الشعور بالتخلّى عن الحق والتلوّح عما سوى الحق ، أي الله ، هو الذي قال عنه كيركجورد إنه في هذه الحال «لا يكون الله ثم إلا من أجل الفرد^(١)» ، وهذا النفور من الخلق والتخلّى عنهم ، عن الناس «والحياة اليومية» بسقوطها كما حملها هيدجر – هو هذا الذي عبر عنه مؤلفنا هنا خير تعبير ، فجمع في عبارته القصيرة هذه طائفة صالحة من المقولات الوجودية التي تكشف بواسطة حالة القلق ، تلك الحالة الوجودية ذات المرتبة الأولى . فهذه المنزلة إذن تحدد موقف صاحب القلق من الجماعة والناس .

(١) ـ مؤلفاته ، ج ٧ ، ١٣٩١

وفي المنزلة الرابعة ، منزلة الأخلاق ، نرى حالة الشوق وقد بلغت أوجها : فقد انحلت عقدة صبره ولم يبق في قوس طاقته منزع ، وتولت حالة جزع لا يبلغ مداها التعبير ، وذلك للهفته إلى الحق ، وهو ما يتحقق للمرء عند كير كجور دى المرتبة الدينية فيقول : « إن العبرية الدينية تكون عظيمة حقاً إذا ما غاصت نفسها ، وأمام نفسها ، في أعماق الخطية » ، حتى تستشرف من هذه الأعماق إلى الخلاص . وهذا يتم في القلق ، لأنه ينفل الروح التي تلقي بطلها أمام نفسها ، ظلها الذي هو عدم ومولد للخطية ، ينقلها إلى الروح التي تنطوى على نفسها وتصبح فيضًا وثراء وامتلاء ^(١) . وذلك إنما يقع لأن القلق يفتح على باب الأبدية كما يفتح على باب العدم على السواء .

وفي هذه الهفة المترفة إلى الأبدية تضطرب الروح « في الفرار إلى المقصود ، عن كل ما يُسْتَرِّ في السير إليه أو يقتضي الصدود » ، وهو ما يكون المنزلة الخامسة ، منزلة الأصول . إذ يصبح المرء مهوماً بالحال الجديدة التي فتحت له باب العلو وأخرجته عن البطنون والمحايثة ، فيهرب إلىها مسرعاً مضطرباً

(١) چان ٹال : « دراسات کیر کجور دیہ » ص ۲۴۴ .

منصرفاً عن كل ما يشغلها . فكما يقول كيركجورد أيضاً
عن نفسه : « إنه القلق هو الذي أضلي » .^(١)

وفي المرحلة النهائية من القسم الأول تقع المنزلة التي تنقل
من الجانب النفسي إلى الجانب الوجودي ، وهي منزلة
الأدوية ، والقلق فيها « قلق يغالب العقل ويساور
النقل » (ساوره = وثب عليه) ؛ فهنا نرتفع فوق التعارض
المعرفي بين العقل والنقل ، لأننا صرنا في المرحلة العليا للمعرفة ،
وهي التي تسيطر عليها مملكة الوجدان ، فلا العقل كاف ، ولا
النقل واف ؛ وفي هذا جرأة في العبارة ، وبخاصة في القسم
الثاني : « يساور النقل » ، إذ يشبه أن يكون قد قصد بها إلى
الارتفاع فوق مرتبة الدين والوحى ، لأن القلق يكشف
بملكة الوجدان عن مرتبة أعلى من هذا كله . وفي هذا نرى
ما يشبه حملة كيركجورد على المسيحية الوضعية .

وهنا نصل إلى القسم الثاني والأهم في هذا التحليل الرائع
لحال القلق ، قسم « درجة » القلق ، لأنه القسم الوجودي
الذى يعنينا حقاً في هذا الموضع . فنراه يقول عن منزلة
الولايات إن القلق فيها « قلق يصْنُف الوقت ، وينفي النعم » .

(١) « يوميات » ، عن سنة ١٨٤٣ .

والوقت هو كما يعرفه المؤلف نفسه في موضع آخر من هذا الكتاب^(١) : هو إما بمعنى الزمان الحاضر الذي هو واسطة بين الماضي والمستقبل ، أو بمعنى ما يصادف الصوفي من وارد يأتيه من تصريف الحق دون اختيار منه . والوقت الدائم عند الصوفية هو الآن الدائم^(٢) ؛ وعلى هذا فإن الوقت يدل على الحاضر الخالص غير المجهَّن بشيء من الماضي أو المستقبل . ولهذا فإن المؤلف يتطرق هنا إلى ناحية الزمانية في القلق ، فيرى أن القلق يشعرنا بالحضور من بين آنات الزمان ، إذ يقول عنه إنه « يصنف الوقت » أي أنه يجعل « الآن » خالصاً صافياً ، فهو يمثل من الزمانية إذاً الآن الخالص *Le pur instant* .

ونظرته هنا نظرة نافذة كل النفاد . فقد قررنا من قبل في كتابنا « الزمان الوجودي »^(٣) أن القلق يعبر عن الآن الحاضر ، ويقوم في الآن ، خصوصاً لأننا لا نشعر فيه بالحركة ، والآن كما نعرف لا تجري فيه حركة ، والشعور بالآن لا يتم حقاً إلا في حالة القلق الهائل ، ولارتباط القلق

(١) ص ٣١٢ .

(٢) راجع : « اصطلاحات الصوفية » لكمال الدين عبد الرزاق السكاشى ، تحت المادة .

(٣) ص ١٥٤ — ص ١٥٣ .

بالآن ، نرى كير كجور دير بيط بين السرمدية والقلق فيقول إن القلق صلة ما بين الزمان والسرمية .

ومن هذا نراه يربط بين الزمان وبين الوجود عن طريق فكرة القلق ، وينظر إلى الزمان على أنه من نسيخ الوجود ، وأن الوجود بطبيعته متزمن بالزمان في كل أحواله . والحق أن الزمان عند الصوفية يغلب عليه أن يكون الزمان الوجودي وحده ، لأنَّه تعبير عن حالات وجودية يكون هو لُجْمَةً لها . ومن هنا نرى عندهم اصطلاحاً غريباً مثل : « صاحب الزمان ، صاحب الوقت والحال » ؛ ويعرّفه كمال الدين عبد الرزاق الكاشي بقوله : « هو المتحقق بجمعية البرزخية الأولى ، المطلع على حقائق الأشياء ، الخارج عن الزمان وتصرفات ماضيه ومستقبله إلى الآن الدائم : فهو ظرف أحواله وصفاته وأفعاله . فلذلك يتصرف في الزمان بالطى والنشر ، وفي المكان بالبسط والقبض ، لأنَّه المتحقق بالحقائق والطبائع »^(١) . فهو إذاً صاحب الوجود المتحقق ، أعني أنَّ صاحب الزمان والوقت والحال هو المتحقق بالحقائق والطبائع ، وفي هذا

(١) « اصطلاحات الصوفية » لـ كمال الدين عبد الرزاق الكاشي ، تتحت المادة .

جمع واضح بين الوجود والزمان ، ما دام من يملك الواحد
يملك الآخر .

أما الشطر الثاني من عبارته وهو أن القلق « ينفي النعut » ،
فيعود بنا إلى مستهل هذا الحديث عن القلق حين قلنا إن القلق
يكشف عن العدم عند هيدجر ، وإننا نشعر في تلك الحال
بانطلاق الموجود بأسره ، أى أننا نشعر باتفاق التعيينات فيصبح
الوجود في حالة هوية مطلقة ، هي والعدم سواء .

وهذا هو ما يفهم هنا من قول المؤلف إن القلق « ينفي
النعut » ، أى ينفي كل صفة وبالتالي كل تعيين ، وبالتالي يشعرون
بالسلب الخالص أو العدم . فالتشابه هنا بين هيدجر وبين
المؤلف لا يحتاج إلى فضل بيان . ولو لا أنه لم يتسع في
شرحه لهذه الناحية ، لــ كــنــا عــقــدــنــا مــقــارــنــاتــ أــوــضــحــ وــأــكــثــرــ
تفصيلاً بينه وبين ما يسوقه هيدجر في هذا الباب من تحليل
بلغ الذروة في العمق في تفسير المدلول الوجودي للقلق بوصفه
الكافر عن العدم ، وبالتالي عن الوجود العيني ، أى عن
الآلية ، ما دام العدم هو الشرط في إيجاد هذا التتحقق
للإمكانيات على هيئة آلية ابتداء من المرتبة الذاتية ، أعني من
الوجود الماهوي .

والمرتبان الآخرتان ليستا غير تدرج في تحقق هذا المعنى . فبعد أن كان الانزلاق في منزلة الولايات خاصاً بالصفات ، أعني بالمعنويات ، نراه في منزلة الحقائق «ينفي الرسوم والبقاء ، ولا يرضي بالعطايا والصفايا » (الصفيحة من الغنية = ما اختاره الرئيس لنفسه ؛ والجمع صفايا) ، أي يحدث الانزلاق بالنسبة إلى الرسوم أو الصور الحسية والأشياء الناقصة . وفي المنزلة النهاية ، منزلة النهايات ، يكون القلق قلقاً « لا ييق شئ ولا يذَر ، ويسْغُن عن كل عين وأثر » ، أي يحدث فيه العدم الكامل لشكل الموجود فتبلغ عملية الانزلاق الوجودي آخر مراتها . وبعد أن كان القلق متعلقاً في البدایات « بموعد » ، أي بشيء محدد ، صار قلقاً مطلقاً ، أي غير مرتبط بشيء معين ، فيصبح عدم التعيين ، كما يقول هيدجر ، « ليس فقط مجرد انعدام التعيين ، بل وأيضاً الاستحالة الجوهرية لقبول أي تعيين » .^(١)

وإن هيدجر ليشترط في هذا الانزلاق أن يتم دفعه واحدة ، لا بنوع من السلب التدريجي ، وإنما لم نفهمحقيقة

(١) « ما الميتافيزيقا » ، ص ٣١ .

العدم شأن برجسون^(١) الذي ظن العدم مجرد سلب منطق ، فزعم أنه يأقى بنوع من التجريد المستمر ياسقاط كل تصوّر ذي موضوع ، مما جعله لا يدرك شيئاً من معناه الوجودي العميق . وهذا المعنى الذي اشترطه هيدجر ملحوظ بتمامه في حالة مؤلفنا هذا . لأن القلق عنده حال واحدة تجري في الوقت ، أي دفعه واحدة ؛ وضرورة التحليل هي التي أجاتنا إلى هذا التمييز في المقام بين منازل عدّتها *تسنع* .

* * *

هذا أمثلوج من بين مئات المذاج نقدمه مثلما عسانا أن نستخرجه من تحليل الأحوال كما يصفها الصوفية ؛ وفيه كارأينا أبلغ شاهد على بعد المدى الذي وصلوا إليه في هذا التحليل النفسي الوجودي معًا ، مما يجعل لدراستنا للأحوال الصوفية وتحليلات الصوفية العميقة عامة فائدتين جليلتين : الأولى أن نقدر هذه المذاهب الصوفية حق قدرها ونُضئن عليها نوراً وهاجأ من التفسير الوجودي الحديث ، حتى

(١) لا يقتصر الأمر على الجانب الميتافيزيقي ، بل يمتد كذلك إلى الجانب الأخلاقي والسلوكي . فالملاطية مثلاً نظرية وجودية خالصة تترجم في أنسابها إلى تحليل فكرة الناس ، وضياع الذاتية بتقويمهم واعتبارهم . وسنعرض لتحليل الملاطية من وجهة النظر الوجودية في مناسبة أخرى ، فالبحث فيها من هذه الناحية يتسع له المجال .

تتبّدّى بكل ثرائهما وقيمتها الحقيقية . والثانية أن يكون في هذه الدراسة من جانبنا نوع من الاستفادة والاستلهام ، واتخاذ نقطة البدء في مذهبنا الوجودي العربي الذي نود أن نجعل منه فلسفتنا الجديدة في الحياة والوجود . ونحن إنما نريد بهذا أن نتخذ من هؤلاء الصوفية العرب ما اتخذه الوجوديون الأوروبيون من كيركجورد ومن إليه من يعدون آباء الوجودية الأوربية . وعن هذا الطريق نستطيع أن نجعل للمذهب الوجودي أصولا من تاريخنا الروحي . وهذا على جانب من الخطير عظيم ، لأن العقبة الكبرى التي تحول بيننا وبين الصدور مباشرة عن كيركجورد مثلا هو أنه لا يمكن أن يفهم ، وبالتالي أن ينفذ إلى المرء تأثيره الروحي المولّد ، إلا في داخل العالم المسيحي الأوروبي الذي يحول فيه . وهذه العقبة هي الحال الأكبر الذي جعلني حتى الآن أتردد في تقديم عرض شامل لمذهب كيركجورد إلى القارئ العربي ، لأنني لا أستطيع أن أفعل هذا إلا إذا جعلته يحول في عالم مسيحي خالص ، بل ومسيحي محدود ، هو المسيحية البروتستنطية . وبعثاً حاولت وسمى أن أجرّده عن هذا الجو حتى أقدم النتائج الوجودية لتجاربه خالصة عن كل ملابساتها الدينية المحدودة ، حتى يكون في الواسع تمثّل فكره في عالمنا العربي ، بحيث يصبح جزءاً من كياننا الروحي نفعلي به ويسحرني في

عقولنا عملية إخصاب كتلة أحدثها في أمثال هيدجر ويسپر ز ومن إلهم ما من الوجوديين .

وعلى الرغم من أن التفسيرات المعاوالية لفكرة كيركجورد تبتعد شيئاً عن العوامل الفعالة في تكوين مذهبة ، حتى تعرضه عارياً عن ملابسات التجربة الإيمانية المسيحية ، فإن الذي لا شك فيه أن في هذا كثيراً من التشويه لحقيقة مذهبة ، وبالتالي فيه إفقاد لقدر كبير من قوة تأثيره الخصب المولد .

وليس معنى هذا مطلقاً أن الوجودية في نتائجها النهاية دينية النزعة ؛ كلا ، بل إنها بالأحرى توغل في الاتجاه المضاد ؛ وإنما نقاط البدء في التجارب الوجودية هي وحدها في أصولها الأولى — البعيدة بعض البعد — التي تعدّ دينية . ففي درج مثلاً يكاد أن يستخدم أكثر المقولات الدينية المسيحية : من خطية وهبوط وعلو وشخصية الخ ؛ بيد أنه يجردها في النهاية من كل مدلول ديني حتى يجعلها وجودية عامة خالصة .

فهذه العقبة الكبيرة في سبيل العربي ، والمسلم خصوصاً ، يزيلها نهائياً ما أثبتناه في هذا البحث من إمكان اتخاذ الصوفية العربية بمثابة كيركجورد عند الوجودية الأوروبية . وفي هذا من الأهمية الكبرى مالا يحتاج إلى فضل بيان .

وهنا يجب أن ننبه إلى مسألتين : أما الأولى فهي أن يظن

بنا المبالغة في التأويل واعتراض المشابهات بأى ثمن . ونحن نقرر وأثنين أن الصلة بين الوجودية المعاصرة وبين كيركجورد لا تزيد كثيراً عن الصلة بين الصوفية الإسلامية وبين المذهب الوجودي . إنما يسوقنا إلى هذا الظن أمران : الأول ضآلتنا تعمقنا للتضوف الإسلامي وخصوصاً في عصوره المتأخرة أى بعد القرن الرابع ، مما لا يجعلنا نتصور بذقة إمكان وجود أوجُه تشابه واتفاق بينه وبين مذهب معاصر لنا يقوم على مستلزمات روحية منقوطة أصوتها في عالم الحضارة العربية . والثاني نسياناً أو تناسيناً لنشأة المذهب الوجودي عن فكر كيركجورد ، فتتخذ من الصورة الحالية له عند هييدجر حدأً للمقارنة ، مع أن الواجب أن نعقد المقارنة بين كيركجورد كما هو في كتبه دون تأويل الشراح والنقاد الذين باعدوا كثيراً بين تفسيراتهم وبين حروف كلامه . يضاف إلى هذين الأمرين أن ندخل في حسابنا عامل التطور في الفكر الأوروبي ، لأن كيركجورد قد ابتدأ بدوره من هيجل الذي يمثل نقطة علياً من نقاط التطور الروحي الأوروبي . فإن حسبنا حساب هذه العناصر الثلاثة في تقديرنا ، لا يبعد علينا أن نعرف بما قررناه من أوجه اتفاق أو تلاقي بين التضوف الإسلامي وبين المذهب الوجودي ؛ بحيث يصلح هذا التضوف أن يكون نقطة .

من نقاط البدء في الفهم الوجودي ، كما كان كيركجورد .
 وفي وسعنا أن نُحكم هذه المشابهة على نحو أظهر ، فتشير إلى المنهج الذي بدأ منه كيركجورد في تحليلاته الوجودية وهو اتخاذ القصص الدينية أساطير للتفسير الوجودي . وهو بعينه ما يفعله الصوفية المسلمون ، وبخاصة الحلاج والسيروري وابن عربي . فالحلاج قد تمثل خصوصاً حياة المسيح ، فراح يحياها وجودياً ويعبر عنها في صورة إجمالية قد تصلح أساساً لتحليلات وجودية . ويمتاز خصوصاً من بين بقية الصوفية المسلمين - فيما عدا السيروري إلى حد ما ، وابن سبعين إلى حد كبير - بأنه حَيٌّ فلسفته تماماً كافعل كيركجورد . وفي وسعنا إذن أن نطبق عليه ما يطبقه النقاد من تميز بين كيركجورد وبين هيدجر أو يسپرز ، ونعني أن كيركجورد فيلسوف وجودي ، بينما هيدجر ويسيرز فيلسوفان « في » الوجود ، أو مُفَلْسِفان للوجود . فكما يقول نقولا برديةيف الذي أبرز خصوصاً هذه التفرقة إن كيركجورد يريد أن تكون الفلسفة نفسها وجوداً ، بدلاً من أن تكون مجرد بحث في الوجود . أما الفلسفة كما هي عند هيدجر ويسپرز فما هي إلا فلسفة « في » ، أو تتخذ موضوعها ، الوجود^(١) . والحلاج

(١) نقولا برديةيف : « خمسة تأملات في الوجود » ، ترجمة فرنسيّة من ٥٩ ، باريس سنة ١٩٣٦ : *Cinq Méditations sur l'Existence.*

قد أراد هو الآخر - إلى حد كبير - أن يجعل فلسفته - إن صح هذا التعبير - وجودا ، أي أن يحيى آرائه ، ويكون في تجارب الحياة تصوير لمذهبه في الوجود . ومن هنا لا يمكن بالنسبة إليه أن نفصل حياته عن فكره ، فقد ^{حَسْنَى} ما قال ، وقال ماحى ، ولهذا كان من فضل ماسينيون الأكبر أنه تنبأ إلى هذه الناحية ، فدرس الحال على هذا الأساس ، وإن لم يقل بهذا صراحة ^(١) . والسهوردي لا يزال البحث في حياته في مستهله ، ومن حسن الحظ أن الذي توفر على دراسته يلوح أنه على شعور بهذا الجانب في فهم السهوردي ، لأنه مشارك في الفلسفة الوجودية بترجمته ل هييدجر ، ونقصد صديقنا هنرى كوربان ^(٢) ، ولهذا جامت

(١) راجع خصوصا بحثه الصغير الأخير « المنهى الشخصى لحياة الحال » الذى ترجمناه فى كتابنا « شخصيات قلقة فى الإسلام » ، من ٦١ — ص ٩١ ، القاهرة سنة ١٩٤٦ .

(٢) راجع بحثه بعنوان « السهوردى الحلبي ، مؤسس المذهب الإشراقي » ، وهو الذى ترجمناه فى كتابنا « شخصيات قلقة فى الإسلام » ص ٩٣ — ص ١٣٥ ؛ وراجع له كذلك « العناصر الازداد شتية فى فلسفة السهوردى شيخ الإشراق » ، طهران سنة ١٩٤٦ Henry Corbin : *Les motifs zoroastriens dans la philosophie de Sohrawardi* (من نشرات « جمعية الایرانیات »: نشریة انجمن ایرانشناسی رقم ۳) .

دراسته الأولى الإجمالية للسهروردي ملونة – إلى حدما – بهذا التفسير الوجودي . لكن لا يزال المجال مع ذلك واسعاً لدراسة كل من الخلاج والسهروردي المقتول على ضوء ماقررناه هنا . ويمكن قطعاً أن نضم إلىهما ابن سبعين ، هذه الشخصية الغريبة الشائقة بأقوالها وأفعالها ، وبخاصة فعلها النهائي الحاسم الذي قضت به على حياتها ، فكان فعّلة وجودية من الطراز الأول ، لابد أن تكون قد قامت على أسس وجودية ، ونعني بذلك انتشاره بقطعة أحد شرائينه ، وهو عمل إرادى واع لنفسه لا نكاد نجد له مثيلاً في تاريخ الفكر العربي .

ولهذا نشعر نحن من جانبنا بحافز قوى إلى التوفر على دراسته ، خصوصاً وأنه مهم إهمالاً مخزياً حقاً . أما ابن عربي فقد كان مجرد فيلسوف في الوجود . وليس في حياته كما نعرفها ما يدل على أنه حيَّ شيئاً من آرائه ، ولهذا لا تشوينا شخصيته بقدر ما تشوينا شخصيات أولئك الذين ذكرناهم ، فهو رجل معرفته أكبر من روحه . وهذا واضح خصوصاً في نزعته الأنسلوبية الواضحة ، مما من شأنه أن يجعل شخصيته غير واضحة المعالم ، لأنها لا تستقر على عمود محدود ، ولا تلبس صورة معينة . وأكبر شاهد على هذا كتابه الرئيسي «فصول الحكم» : فيینا نرى الخلاج يقتصر على شخصية المسيح من

بين الشخصيات الدينية التي يحيى تجربتها وجودياً ، ونرى السهروردي يميل خصوصاً إلى جبرائيل وزرادشت مع تأثر عام بأنبياء « العهد القديم » ، نجد ابن عربى بحكم نزعته الأنسلكولوپيدية التوفيقية *syncrétique* بله التلificية *écléctique* يضم الأنبياء جميعاً في تجربته — العقلية ؟ — الوجودية .

ومالم في هذا كله أن كيركجورد يبدأ من نفس الأسس التي يبدأ منها صوفيتنا هؤلاء : أعني التاريخ الدينى ، ونقل حواصله إلى تجارب وجودية ، بحيث تلعب الفحصان الدينية في تكوين المذهب الوجودى نفس الدور الذى تلعبه الأساطير الأفلاطونية في تكوين فلسفة أفلاطون . ولهذا فليس بعجب أن نرى النتائج التى يصل إليها كيركجورد من هذه الأسس تشبه كثيراً النتائج التى يعرضها السهروردي مثلاً — أو على وجه التخصيص — في مقالاته التى كتبها في صورة أمثال . وإن هنا مجالاً واسعاً للمقارنة بين كلا الرجلين في هذا الباب ، يمكن منه خصوصاً أن نستشرف إلى آفاق جديدة من الفهم العميق — الفهم الوجودى — لمذهب السهروردى . فعسى الذين يعنون به أن ينتبهوا إلى خطر هذه الناحية في دراسته . هذا فضلاً عما يفيده عموماً عند المقارنة بين

ـ كيركجورد وبين السهر وردى أو الملاج أو ابن سبعين ،
ـ خصوصا من أجل إيضاح مذاهب هؤلاء .

ولعل في هذا البيان بعض الغنية لتوكيده ما ذهبتنا إليه من
ـ وثائق الصلة - الفكرية طبعا ، لا التاريخية ! - بين التصوف
ـ الإسلامي والمذهب الوجودي . وتلك هي المسألة الأولى
ـ التي أردنا التنبيه إليها .

أما المسألة الثانية فهي أننا نخشى أن يتبدّل إلى بعض
ـ الأذهان المتسرعة أننا بقوـ كيدنا لقيام تلك الصلة وإمكان
ـ اتخاذنا من الصوفية الإسلامية مصدرأً نصدر عنه في مذهبنا
ـ الوجودي العربي الذي نريد إقامته فلسفة شاملة جعلناها هذا
ـ في هذا العصر - نقول نخشى أن يُفهم من هذا دعوة إلى نبذ
ـ كيركجورد وهيدجر ويسبز وبقية الوجوديين الأوّلين .
ـ فما أبعد هذا عن فكرنا ! فلو لا هؤلاء لما عرفنا الوجودية
ـ ولا انتهينا إليها بأنفسنا من مجرد اتخاذنا الأصول العربية
ـ المصادر الوحيدة للتأثير في هذا الباب . لهذا نقرر بكل قوّة
ـ أن هؤلاء سيظلون أيضا ، ويجب أن يظلوا دائمًا من أهم المصادر
ـ الأصلية التي نصدر عنها في تفكيرنا الوجودي ، ومعنى هذا
ـ أن تتمثل كل تجاربهم وأفكارهم ونحياتها بكل قوانا ، إلى أن

يتيسر لنا إقامة وجودية عربية راسخة الدعائم متينة القواعد .
وحتى لو تحقق لنا هذا ، فلن ننبد هؤلاء أبداً ، بل نودعهم .
حتى آخر حدود بلادنا العربية بحضارتها الجديدة — تلك
الحدود التي نرجوها متراصمة الأطراف — شاكرين لهم
زيارتهم الخصبة المبدعة لعالمنا الفكري ، قائلين لهم : إلى اللقاء
في الميدان العام للروح الإنسانية الواحدة . ومن يدرى ! علهم
أن يصبحوا آنذاك هم الآخرون من عشيرتنا الأقربين !

فن الشعر الوجودي

الوجودية أقرب الفلسفات إلى الشعر؛ والشعر أقرب الفنون إلى الوجودية.

فالشعر والفلسفة صورتان للتعبير عن الوجود: إحداهما للتعبير عن الإمكان، والأخرى للتعبير عن الآنية. والوجود إمكان وآنية معاً، ولهذا كان الشعر والفلسفة متكاملين، ولا غنى للواحد عن الآخر. ومع ذلك فلا يستأثر كل منهما بأحد الجانبيين، بل يعمل في الواحد لحساب الآخر: فالشعر يعمل في الإمكان ليحيله إلى آنية، لكن في مملكة القول الموزون؛ والفلسفة تعمل في الآنية كيما تردها إلى ينبوعها من الإمكان، وهذا يتم كذلك في مملكة القول المنطقى. لذا يلتقيان معاً في الوجود وهو يكشف عن ذاته من الإمكان إلى الآنية.

وبهذا التفسير الوجودى لماهية كل من الشعر والفلسفة تسقط كل المعارضات^(١) التقليدية فيما بينهما مما هو نتيجة لسوء فهم كليهما. وأولاًها القول بأن الفيلسوف محصور «في وسط» مذهب، وأن الشاعر والفنان عموماً موضوع «أمام» آثاره ويعنون بهذا أن الفنان منفصل عن إنتاجه، وأن الفيلسوف

(١) راجع ألبير كامي: «أسطورة سيسيفوس»، ص ١٣٣ وما يليها،
باريس سنة ١٩٤٢ Albert Camus : *Le Mythe de Sisyphe*

مغلق عليه في نطاق مذهبة . لكن الفلسفة الوجودية تنكر على الفيلسوف هذا الانغلاق في المذهب ، ومن هنا كانت ثورتها المعروفة ضد المذهب وروح المذهب *Système* ، لأنه لكي يفلسف الوجود فلابد له أن يحياه ويتمثله ، وبالتالي أن يدخل الوجود في نفسه بدلاً من أن يغلق عليه فيه ؛ كما أنها من الناحية الأخرى لا تتصور الشاعر إلا وقد حَى نظراته من باطن ، فتفقد فيها ونفذت فيه . واعتراض ثانٍ هو القول بأن الفلسفة تنشد الوحدة في النظرة إلى الوجود والحياة ، بينما الفن أو الشعر ينشد التعدد بحيث لا يرد إلى مركز منظور واحد لأنه يميل إلى التفاضل والجزئيات ، بينما الفلسفة ترمي إلى التكامل والتنظيم المذهبي والكلائيات . وأصحاب هذا القول يتناسونحقيقة جوهرية ، هي أن الشعر الممتاز هو الذي يحرى فيه عرق واحد ، ويحكمه مزاج واحد ، بحيث يمكن رده إلى ما يسميه شارل دي بوس باسم الزمن الموسيقي *tempo* ، أعني النغمة السائدة المتكررة في شعره ، كما هي الحال تماماً في «الفكرة السائدة» ، التي تتفرع عليها أقوال الفيلسوف وعندها توحد . واعتراض ثالث هو القول بأن عالم الشاعر هو عالم الخيال ، بينما عالم الفلسفة عالم الواقع . وهو قول إن قصد منه التعبير عن التفرقة بين الإمكان والآنية ، فلا اعتراض لنا عليه ؛

وفي هذه الحالة لا يكون لهم أيضاً القول بالتعارض بينهما وفقاً لهذه التفرقة ، كما هو ظاهر ما قلناه . وإن قصد به إلى القول بالتعارض بينهما على أساس أن الواحد وهم ، والآخر حقيقة ، فإنه يُسَبِّبُ البطلان ، لأن الوجود نسيج من الآنية ، أو الواقع ، والإمكان ، ولا محل إذأً بعدً لـ هذه الأحكام التقويمية من حيث الحق ، إذ لا تفاضل عند الوجود بين كليهما ، بل هما عنده سيان . فإن قيل إن التفاضل ليس من جانب الوجود بما هو وجود ، بل من جانب الكاشفة عن الوجود : الفياسوف والفنان ، فإن هذا لا يقل عن القول السابق بطلاناً ، ففي شعور كليهما في تجربتهما الـ كشفية ، الحقُّ في الواحد كالحق في الآخر .

فليس الفياسوف هو الذي يؤكّد وحده أن عالمه الفكرى هو الحقيق ، بل الشاعر كذلك ، وهو ما عبر عنه هيملر ان أجمل تعبير فقال : «أن يصير (الشاعر) ذاته ، ذاك هو الحياة ، وما نحن إلا الحلم». وفي هذا توكيـد كبير للحق في العالم الشعري ؛ فهو لا يكتفى بالقول بأن الحياة الحقيقة أو الوجود الحق هو عالمـ الشعر ، بل يدمغ العالم الآخر ، عالم الآنية أو الوجود في العالم ، بأنه هو الحـلم والوهم . وهيملر ان يكرر هذا المعنى بكل قوـة في كثير من الموارضـ ، ويؤكـده إلى أعلى درجة في ختـام قصـيدـته :

«ذكرى» Andenken ، حيث يقول : «لَكِنْ مَا يبق ، الشعراَءُ هُمُ الَّذِينَ يَؤسِّسُونَهُ» ، وكلمة «يَؤسِّسُونَهُ» هنا لها مدلُّ معناها ، إذ يراد بها ، كأنيفسرها هي درج في حاضر تهعميقه عن «هيلدرلن» وما هيَّة الشعر » أنه : «إذا كان (الشعر) في جوهره تأسِّساً ، فهذا معناه : وضع أساس ثابت راسخ » ؛ «إن الشعر تأسِّيس للوجود بواسطه القول . وما يبقى ليس إذا مخلوقاً مما هو زائف ، وإن البسيط لا يقبل مطلقاً أن يستخرج مباشرة مما هو معقد ، والمقياس لا يوجد فيها هو شاسع . ولن «نجد» الأساس في المهاوية . والوجود لا يكون أبداً هو الموجود (الوجود) : يقال بمعنى مطلق ، والوجود : يقال عن المتحقق على هيئة آنية ، والأول لا يتحقق بتهامه ، وإذا فلما يمكن أن يصير موجوداً أي شيئاً متحققاً عينياً في الآنية) . لكن نظراً إلى أن وجود الأشياء وما هيَّتها لا يمكن مطلقاً أن ينتجا عن حساب (دقيق) ولا أن يشتقا من الموجود المعطى فعلا ، فإنه من الواجب أن يُنْسَخْ لقاً ويوضع على مطياً بحرية . وهذا الإعطاء الحر هو التأسِّيس (١) ..

(١) مارتن هيدجر : «هيلدرلن وما هيَّة الشعر» ، في : «ما الميتافيزيقاً الحَّ» ، ترجمة فرنسية ، ص ٢٤٣ — ٢٤٤ ، باريس سنة ١٩٣٨ Martin Heidegger : «Hölderlin und das Wesen der Dichtung in "Qu'est-ce que la Métaphysique, etc. tr. fr. لم تستطع الحصول على الأصل الألماني) .

ذلك أن الشاعر يخلق عالماً من الوجود قائماً بذاته ، ويمتلك من الحقيقة قدر ما يملك عالم الفيلسوف في نظر صاحبه . بل لعل الشعور عند الأول أقوى منه عند الفيلسوف ، فتحن لا نون
بحقيقة شيء يقيناً كاملاً إلا إذا كنا نحن الذين خلقناه وأبدعناه ، لأننا نشعر آنذاك بأنه جزء من كياننا صادر عنه ، فله من الحقيقة بقدر ما لكياناً ، ولهذا كان للسكون من الحقيقة في نظر الله ، مبدعاً ، أكبر مما هي في نظرنا ، ومن هنا كان تنكر ناللـسكون في كثير من الأحيان . والفيلسوف — غير الوجودي — ينظر إلى عالمه كأنه أمامه يتأمله بوصفه موضوعاً في ذاته ، لهذا فإن شعوره بحقيقة هذا العالم أضعف كثيراً من إحساس الشاعر نحو حقيقة عالمه . أما الفيلسوف الوجودي فيتساوى في شعوره من هذه الناحية مع الشاعر الوجودي لأن كلاً منهما يؤسس عالمه ويندعه ، عالمه الإنساني الذاتي ، ولا حقيقة خارج هذا العالم عند كليهما ، وعالمهما واحد في مجموعهما ، أو على الأقل العوالم الأخرى — من فزيائي وما إليه — في مرتبة دنيا بالنسبة إلى الوجود الذاتي الذي هو عالم كل من الفيلسوف والشاعر الوجوديين .

وكأن الله — في نظر أكثر المذاهب الدينية والفلسفية

المشاعة لها — يخلق الكون بواسطه الكلمة (اللوجوس ٨٥/٥٠) كذلك الشاعر الوجودي يخلق عالمه بواسطه الكلمة ، كلته هو ، أعني القول الموزون . والفارق بينهما هو في أن كلمة الله نظر إليها على أنها عقلية — نؤيتا $\nu\eta\tau\alpha$ في النوس $\nu\eta\tau\alpha$ — بينما الكلمة الشاعر عاطفية انفعالية ، ولذا كانت الأولى صوراً ومعقولات ومشلاً ، بينما الثانية — لأنها انفعالية ، والا انفعال لا يعبر عن نفسه تعبيراً صحيحاً كاملاً إلا بالألفاظ الموزونة والأصوات ذات التوقيع النغمى — موزونة موسيقية .

والفارق كذلك أن كون الله كون متتحقق عيني ، أما كون الشاعر الناشئ عن كلته فإمكان مجرد . ولهذا قلنا في « استهلال » ديواناً « مرآة نفسي » : « أيها الشعراء ! ألا فلتشاركوا الرب في فعل الخلق ! » — ونحن إنما نقصد إلى هذا المعنى .

وبهذا نعطي المعنى الاشتقاقى لكلمة الشعر في اللغات الأوربية — $\pi\eta\sigma\omega\pi$ من الفعل $\pi\eta\sigma\omega\pi$ = يخلق — تمام معناه . فهو لا يفهم حقاً إلا بهذا التفسير الوجودي ل Maherية الشعر . ومن هنا نستطيع أن نعرف الشعر الوجودي بأنه : « الإبداع في عالم الإمكان » ، بمعنى أنه يَعْصُ على الممكن

حتى يحييـه إلى واقع بواسطـة اللغة الموزـونـة . وهو في إبداعـهـ في عـالـمـ الإـمـكـانـ إنـماـ يـحـيـيـلـ الإـمـكـانـ إلىـ الذـاتـيـةـ ، وـهـوـ هـذـاـ ذـوـ نـزـعـةـ إـنـسـانـيـةـ وجـوـدـيـةـ كـامـلـةـ . بلـ إـنـ النـزـعـةـ إـلـاـنسـانـيـةـ بـالـمعـنـىـ الـذـيـ أـعـطـيـنـاهـ لـهـ فـيـ مـحـاـضـرـتـنـاـ الـأـولـىـ لـاـ تـسـتـحقـ بـأـجـلـ مـظـاهـرـهـ بـقـدـرـ ماـ تـسـتـحقـ فـيـ الشـعـرـ ، منـ بـيـنـ أـلـوـانـ النـشـاطـ الرـوـحـيـ إـلـاـنسـانـيـ ، «لـأـنـهـ يـبـدـعـ وـيـخـلـقـ» ، وـبـالـتـالـىـ يـضـيـفـ إـلـىـ إـلـاـنسـانـ الصـفـةـ الـأـولـىـ لـلـرـبـوـيـةـ — وـإـنـ اـخـتـلـفـ المعـنـىـ لـهـ فـيـ كـاتـبـاـنـ إـلـاـضـافـيـنـ .

أماـ كـيـفـ يـتـمـ هـذـاـ الـخـلـقـ الشـعـرـيـ ، فـهـوـ مـاـ عـبـرـنـاـ عـنـهـ فـيـ «ـالـاسـتـهـلـالـ»ـ،ـ المـشارـ إـلـيـهاـ بـقـولـنـاـ فـيـ عـبـارـةـ مـرـكـزـةـ كـلـ التـركـيزـ:ـ «ـالـشـعـرـ رـوـحـ يـُـطـلـقـهـ الـخـيـالـ مـنـ عـقـالـ الزـمـانـ ،ـ قـسـرـدـدـ آـهـةـ الـخـلـقـ الـأـولـىـ مـنـ زـوـجـةـ بـدـمـوعـ إـلـمـكـانـ»ـ .

فالـشـعـرـ رـوـحـ لـأـنـهـ لـاـ يـعـمـلـ إـلـاـ فـيـ إـلـمـكـانـ ،ـ وـإـلـمـكـانـ بـمـعـزلـ عنـ كـلـ مـادـةـ ،ـ إـذـ هـوـ نـوـعـ مـنـ الصـورـةـ الـخـالـصـةـ ،ـ وـإـلـاـ فـيـنـهـ إـذـاـ خـالـطـهـ شـيـءـ مـنـ المـادـةـ ،ـ لـاـ تـنـقـلـ إـلـىـ نـطـاقـ الـوـاقـعـ وـبـالـتـالـىـ إـلـىـ هـيـةـ الـآـنـيـةـ .ـ لـكـنـهـ أـيـضـاـ ،ـ كـكـلـ صـورـةـ وـكـكـلـ إـلـمـكـانـ ،ـ يـصـبـوـ إـلـىـ التـحـقـقـ وـإـلـاـ بـقـيـ إـمـكـانـيـةـ مـعـلـقـةـ .ـ وـهـذـاـ التـحـقـقـ يـتـمـ بـوـاسـطـةـ مـادـةـ خـاصـةـ هـىـ اللـغـةـ ،ـ وـبـنـوـعـ مـنـهـاـ خـاصـ

يتحدد وفقاً لموضوعه وهو «آلة الخلق الأول». فالآلة، انفعال، وكل انفعال لا يعبر عنها كاملاً إلا بالموسيقى. وجع الشاعر بين تحقيق الإمكان وبين التعبير عن دموع هذا الإمكان. غير المتحقق في الآنية هو الذي يعطيه طابعه الخاص بين الفنون. فتحقق الإمكان بالقول يتم على نحوين: نحو فيه صرخة الوجود وهو يستشرف إلى الآنية، ونحو فيه الإمكان مجرد عارياً عن كل انفعال؛ والأول هو ما يقوم به الشعر، والثاني هو ما يقوم به النثر. والموسيقى إنما تتحقق الإمكان بمحرداً عن كل تعين وتحديد، ولهذا فعند شوبنهاور: «أنها وحدها من بين الفنون التي تعبّر عن الوجود في وحدته المطلقة، لا عن هذا الجزء أو ذاك كما تفعل بقية الفنون — فهذه تعبّر عن صور متعددة جزئية للوجود . . . وهي تعبّر في لغتها تعبيراً كاملاً صادقاً عن إرادة الحياة في جوهرها كله، لا في أجزائها وأطوارها المختلفة المتعددة: فلا تعبّر عن هذا الألم أو ذاك، ولا عن هذا السرور أو ذاك، وإنما تعبّر عن الألم كله والسرور كله، في جوهرهما وطبيعتهما»، كما قلنا من قبل في عرضنا لنظرية شوبنهاور في الموسيقى^(١). وهو كلام

(١) راجع كتابنا «شوبنهاور»، ص ١٣٦ — ١٣٧ ، ط ٢
القاهرة سنة ١٩٤٥ .

لو ترجم بلغة الوجودية لكان معناه أن الموسيقى تعبر عن الوجود المطلق الممكн في جوهره العام غير المحدد على وضع خاص . أما الشعر والثر فكلاهما يعبر عن الوجود الممكн ، لا في إطلاقه ، بل في أحواله الجزئية ، وإن تفاوت حظهما من الجزئية : فالشعر أقرب إلى الوجود المطلق منه إلى الوجود الجزئي لأنـه ينطوى على عنصر الموسيقى ؛ والثر أقل منه حظاً من الوجود المطلق ، وبدرجة كبيرة ، وعلى نحو يتدرج وفقاً لبعده عن الموسيقية .

ولنضرب لهذا مثلاً «بالسمفونية التاسعة» لبيتهوفن ، فإنـها – فيما عدا السكورس الذى أساء إليها كل الإساءة – تمثل الوجود المطلق غير المتميز وهو يصبو إلى التحقيق في عالم الصوت الرنان ؛ بينما نجد قصيدة مثل قصيدة «الناقوس» لشلر لم تستطع ، مع اتحادهما في الموضوع ، إلا أن تتصور فكرة الخلق أو التحقيق للوجود المطلق في نواحـ و موضوعات وصور محدودة . وهذا من الأسباب الرئيسية التي جعلتنا نقرر في أول حديثنا هذا أنـ الشعر أقرب الفنون إلى الوجودية ، وذلك أنـ الوجودية لا تقف مطلقاً – ولا تستطيع أن تقف – عند الوجود المطلق أو المرتبة الذاتية أو الوجود الماهوى

الخالص، بل ترى الانتقال إلى الآنية ضرورياً ، فالسقوط في العالم على هيئة آنية أمر واجب ضروري يقع للوجود ، شاء أو لم يشاً ، والعلة في ضرورته هي الزمان . ولهذا لا تكفي الموسيقى للتعبير عن الوجودية تعبيراً كاملاً، لأنها إنما تقتصر على الوجود المطلق ، ولا تتعلق بالنزوع من جانبه الإمكانى إلى التتحقق أيا كان ، اللهم إلا إذا كان هذا شاملاً للوجود المطلق في عمومه . ونحن نعلم من ناحية أخرى أن التتحقق على هيئة آنية لا بد أن يتم على نحو محدد ، وذلك بنبذ إمكانيات واتخاذ إمكانية واحدة هي التي تتحقق . والشعر — وإن عبر عن الإمكان وحده ، — فإنما يعبر عنه من جهة نزوعه إلى التتحقق في الآنية ، أى إلى التتحقق على نحو محدود؛ بيد أنه لا يقتصر على جانب واحد من جوانب الممكن ، بل يحاول جهده أن يتحقق أكبر قدرٍ من أوجهه .

وهو في محاولته تحقيق هذه الأوجه لا يرمى إلى التتحقق الخالص يتخذ منه موضوعه ، بل يساور هذا العمل في النقطة التي عندها يصبو الوجود الممكن إلى الآنية ، ولهذا يتتصف بكل الصفات التي تميز بها هذه النقطة الوجودية الملية بالمعنى . وهذه الصفات هي أولاً : الجزع . وذلك أن

الوجود كما نعرف ، مهموم ، بتحقيق إمكانياته ؛ فهذا الهم إذاً حالة عاطفية أو افعالية أولى من بين ما يعبر عنه الشعر . وهو لا يتناوله إلا من جانبه العاطفي الخالص ، فلا يأخذه إلا في ذاته وقبل أن يستحيل إلى اهتمام ، وإلا خالطت «روح» الشعر بـ «ضعة» من المادة . فإن تيسر له تحقيق شيء من إمكانياته ، خرجت هذه المتحققات من ميدان الشعر وانتقلت إلى النثر العلمي أو إلى النثر عموماً وفقاً لمراتب تحقيقها . وفي هذا التتحقق تُنبذ إمكانيات ؛ والوجود حرير كما قلنا على تحقيق «كل» إمكانياته ، إن استطاع ؛ ولهذا فإن الجانب المنبود من أوجه إمكانياته يصرخ ؛ أو يصرخ الوجود كله «جزعاً» على هذا البذ الذي يتر منه أجزاء . وهذا الجزء هو ما يقوم الشعر ثانياً بالتعبير عنه . والموسيقى تعبّر عن «الجزء» ، لكنها إنما تعبّر عن الجزء العام للوجود المطلق في عدم إمكاناته تحقيق كل إمكانياته بوجه عام ؛ أما الشعر فيعبر عن «جزء» خاص ، مهما تعدد مقداره .

وهذه الصرخة الوجودية هي التي عبرنا عنها بقولنا : «آفة الخلق الأول» . فالخلق الأول هو التحقيق الأول ، أعني التحقيق الآني . وهو بحكم نقصانه الضروري لنفوذ العدم إليه — العدم الذي هو الهوة القائمة في نسيج الوجود المتحقق

والذى يمثل نبذ ما تُبَذِّل من إمكانيات - يجزع على حاله أو بالأحرى والأدق : يجزع فيه الوجود على حاله التي آلت إليها، وليس أمامه إذا إلا أن «يتأوه»، لأن نبذ الإمكانيات ضروري وإلا لم يتتحقق شيء ، ومن هنا كان العدم شرط الوجود في المذهب الوجودي . وأمام الضرورة لا يستطيع المرء إلا أن يزفر ويتأوه ؛ وتلك هي آلة الخالق الأول . وهذه الآلة إنما تصدر عن جانب الوجود المتحقق ، وأما جانب الوجود غير المتحقق ، أعني الإمكان الباقى ، فهو يمكى على حاله الخاصة ؛ ولهذا قلنا إن هذه الآلة «مزوجة بدموع الإمكان» . فالآلة والدموع يعبران معاً عن الحالة الانفعالية التي يبيها كلام شطري الوجود وهو بسبيل التحقيق .

ذلك فيها يتصل بالإمكان قبل التحقيق . أما الإمكان بعد التحقيق فتتمثل فيه الصفة الثانية للنقطة الوجودية التي هي موضوع الشعر ، ونعني بها القلق . فلقد كان الوجود «مهماً» بتحقيق إمكاناته ، فكان عن هذا همه ثم جزعه . والآن وقد تحقق منه جانب ، فهو «يقلق على» هذا الجانب . ونحن عرفنا في حاضرنا الثانية معنى هذا القلق ودرجاته ، وقلنا إن القلق إما أن يكون على موضوع معين ، أو يكون على موضوع عام غير معين ؛ وهذا المعنى الثاني هو الأخرى بأن يكون المعنى

الوجودى للقلق ، وهو أيضاً الذى تستطيع الموسيقى وحدتها التعبير عنه بكل صفاتها وتجرده عن كل تعين . أما الشعر فلا يستطيع الارتفاع إلى هذه الدرجة العارية عن كل تحديد إلا في اللحظات العليا منه . وفي هذه الأحوال يكون أقرب إلى الموسيقى الخالصة . ولذا كانت الشواهد عليه في الإنتاج الشعري العام للإنسانية ضئيلة كل الضآلة ، ونذكر من بينها خصوصاً قصيدة تين جيته : « الحذين السعيد » ، و « لقاء » ، وكلتا هما في « الديوان الشرقي ». ففيهما تعبير عن القلق العام وبخاصة الأولى منها ، وإن كان جيته مع ذلك - بحكم الشعر - قد اضطر إلى تصوره خاصاً في القصيدة الثانية ، فعبر عنه بمناسبة حالة معينة ، هي حالة حاتم وزليخا - أو جيته ومريانه فون فليمير - ؛ راماً في الوقت نفسه إلى أن تكون عامة المدلول ^(١) .

وهذا القلق الذى فيه يقلق الوجود على نفسه بعد أن تتحقق طرف من إمكانياته ، ذو فروق ومراتب . فهو يبدأ من القلق على أحوال جزئية ، مما يتمثل في الأحوال العاطفية للهجر والفرق وما إليهما في باب الحب ؛ ويعلو في مراتبه حتى يكون القلق على إمكانية الوجود بالنسبة إلى كائن ما ؛

(١) راجع ترجمتنا « للديوان الشرقي المؤلف الغربي » ، ص ٢٢ — ٢٤ ، ص ٤٠ — ٤١ ، ص ١٠٩ — ١١٣ ، القاهرة سنة ١٩٤٤.

ما يتمثل في الموت ؛ ويستمر في علاته حتى يبلغ أوجهه في القلق العام . وهو على نحوين : قلق على ما كان، وقلق على ما سيكون ؛ وموضوعات الأول مثل الخطية والشر والمحافة ، التي تبلغ نهايتها في «الملال» ، وهو الذي فيه يتحقق القلق العام على ما كان بالمعنى الأعمق الأشيل ، أما تلك الموضوعات فما هي إلا تمثيلات يخالطها جانب من الأحوال الجيئية ؛ أما القلق في حال «الملال» فهو قلق عام من الوجود كله على هيئة الآنية . فإن الآنية في سقوطها الشامل حينما تبلغ مرتبة الشعور بذاتها كاملاً تستولي عليها حالة الملال . أما موضوعات القلق العام على ما سيكون، فأهمها التحرق إلى اللقاء الكامل لكل الموجود . بعد أن انفصل في حضن الوجود المطلق إلى إمكان وآنية ، والنزعة إلى الاتحاد بالكل في نوع من وحدة الوجود .
الشعرية .

ولعل خير مثل لهذا التعبير عن القلق العام بنوعيه هو : قصيدة بودلير بعنوان «إلى القارئ» في مستهل ديوانه «أزهار الشر» ، ثم قصيدة «لقاء» لجيتا في «الديوان الشرقي» ، وهي التي أشرنا إليها آنفاً . ففي قصيدة بودلير هذه عرض للقلق العام على ما كان ، يتدرج من الموضوعات التمهيدية شيئاً فشيئاً حتى يبلغ أوجه في الحالة الممثلة له أجيلاً تمثيل ، حالة الملال . وهو

ينظم هذا كله في تلك القصيدة الرائعة التي يمكن عدها من أعمق وأجمل الشعر الوجودي، ولا يداينها أو يساويها في هذا الطابع إلا قصائد جيته في «الديوان الشرقي» و«قصائد» هيلدرلن.
قال بودلير وأجاد:

«الخفاقة والخطل والخطيئة والشح الفاحش تشغل نفوسنا
وتعمل في أبداننا ، ونحن نغدو ما لدينا من ألوان التأنيب
المحببية ، كما يُطعم السائلون أنواع الهوام .

«خطايا نا عنيدة ، وَنَدَّمنا جبان ، وإننا لندفع عن اعتراافاتنا
ثمناً فادحاً ، ثم نسلك مبت Hwyin السبيل المليء بالأوحال ، وقد
خيل إلينا أننا بدمع وضيعة قد راحضنا كل أدرانا .

«على وسادة الشر طالما يهدد روحنا المسحورة الشيطان^٥
المثلث العظمات ، وإن معدن إرادتنا الثرى ليتبخر على يد
هذا الكيميائي العليم .

«والشيطان هو الذي يمسك بالخيوط التي تحركنا ! في
أخبـث الأمـور نـشـد دـوـاعـى للـإـغـراء ، وكـل يـوـم نـحدـر
دـرـجـة إـلـى الجـحـيم ، نـحدـر دون وجـل خـلال الـظـلـيمـات الدـفـراء .
«وـمـثـل الفـاسـق الفـقـير وهو يـقـبـل وـيـعـض عـلـى الصـدر
الـشـهـيد لـفـاجـرة هـرـمة ، هو مـثـلـا وـنـحـن نـتـخـطـف لـذـة مـسـتـورـة
نـضـمـها وـنـعـصـرـها بـقـوة كـأنـها بـرـقاـلة قـديـمة .

«وفي عقولنا يُعرِّب دَحْشُدُّ من الجن يتدافع ويتواكب
كأنه جحفل من الديدان المعاوية، فإذا تنفسنا تساقط الموت
في رئينا، كأنه نهر خفي، في موكب من الآنفَات الخرساء .
«إذا كان البتك والسم والخنجر والحريق لم تطرز بعد
برسومها الهزلية الخيش المبتذل لمصائرنا البائسة — فهذا لأن
نفسنا، ووأسفاه !، ليست على درجة من الجرأة كافية .
«لكن من بين أبناء آوى والأفهاد والكلاب والقردة
والعقارب والخداء والأفاعي والوحوش النابحة والعاوية
والمزجحة والزاحفة في المسْبَع الشنيعة لرذائلنا ،
«هناك ما أهواً قبح وأختبأ وأدنا ! وعلى الرغم من
أنه لا يبدى حركات ضخمة ولا صيحات عالية ، فإنه لو شاء
لجعل من الأرض «حطاماً» وابتلع العالم في ت Shawob واحد .
«ذلك هو الملال ! — وإنه ليحمل بالمقابل وهو يدخن
نار جيلته وفي عينيه عبرة تمتليء بها رغمما عنه . إنك لتعرفه ،
أيها القارئ ، هذا الوحش الرقيق — أجل تعرفه أيها القارئ
المنافق — شبيهى ، وأخي ! »

وقد حرصنا على إيرادها بتهمتها حتى نقدم نموذجاً تطبيقياً
للشعر الوجودي . ففيها نرى المقولات الرئيسية في التحليل
الوجودي للآنية واحدةً بعد أخرى على ترتيب تصاعدي

محكم البناء عميق المدلول : فالخطيئة والبندم والموت ثم الملال .—
تسكون طاقة من أهم الموضوعات الرئيسية التي منها يحلل
الوجود ، وبواسطة مدلولها الوجودي يُفهم . وكل منها قد
تناوله بودلير في قصائد عدّة ، وبخاصة الملال الذي جعل منه
موضوعه الأثير في كل « أزهار الشر » ، وبخاصة في تلك
القصائد المعونة باسمه : « Spleen ». ولهذا نستطيع أن نعد
« أزهار الشر » أكمل نموذج للشعر الوجودي . فإن ما يميز
المعاجلة بودلير لهذه الموضوعات هو أنه اخذها حالات وجودية
ذات دلالة وجودية ، لا على أنها أحوال نفسية ، وأنه ضمها
كلها ووحد ما بينها حتى استطاع أن يجعلها فلسفة وجودية
واضحة المعالم . وإن دراسة كاملة لها من هذه الناحية ، أعني
على ضوء المذهب الوجودي ، لـكفيلاً بأن ترتفع بها إلى أعلى
درجات الشعر .

أما قصيدة جيتيه بعنوان « لقاء » فقد حللتها في موضع آخر ،
ولهذا سنكتفي هنا ببيان الملامح الوجودية الرئيسية فيها .
فالقصيدة كما نعلم تعبّر عن نزوع الموجود المتحقق — على
نحو ناقص ، لأنّه مقصوق من نصفه الآخر — إلى اللحاق
بنصفه الآخر الذي فُصل عنه في عملية الخلق الأولى حينما
أمر الله بأن توجد الساعة الأولى فقال كلمة الحضرة : « كُن ! »

فترددت آلة ألمها ، حينما انقضى الكون إلى الوجود في قوة وألم . وبدا النور ، فانفصلت عنه الظلمة جزعة خائفة ، وسرعان ما فرت العناصر وتشتت ببدأ وصارت طرائق قددا : اذ اندفع كل متىخذًا سبيله بقوة في الفضاء حتى هبط كتلة هامدة في المكان السحيق ، دون ما رغبة ولا ضوضاء . فكان صمت عميق ، وكانت وحشة ، وصار الله وحيدا لأول مرة . فأخذته الشفقة من هذه الوحشة المخيفة في هذا الكون المشتت الموزع الذي أظله الموت بجناحيه المخيفين ، فخلق الفجر مزيجا من النور والظلمة ، وسلما من الألوان متدرجا تبعا لقوانين الأعداد . . . وهكذا وجدت في الكون نزعة إلى الاتحاد ، أى وجد الحب . فأمكن من جديد أن يحب المنفصل ما عنه انفصل . فاندفعت الكائنات في هفوة وإسراع : كل يبحث عما كان به متىخذًا . وكانت قشعريرة حب رائعة تتردد في أنحاء الكون » . وفي هذا كله عبر جيشه عن فلسفة التكوان كما تراها الوجودية إلى حد كبير ؛ وأراد أن يطبقها على حالة الجزئية الخاصة : فالآلة الآلية ، التي انطلقت حينما انقضى الوجود المطلق في هاوية العدم ليكون الآنية ، ثم هذه النزعة في الآنية إلى استعادة إمكانياتها التي كانت لها في وجودها الماهوى ، وهذه القشعريرة التي تسري في الكون كله ، —

كل هذا يقدم تصويراً رائعاً لفلسفة التكوين في المذهب الوجودي . وهذه القشعريرة إنما هي قشعريرة القلق العام المستولى على الآنية في فلقتها على مصيرها .

هاتان قصيدة تان قدمنا هما نموذجاً للشعر الوجودي من حيث الموضوعات التي يمكنه طرقها ، لنبرهن على أن الشعر الوجودي الذي ندعوه إليه ليس بـ دعاً جديداً ، وعلى أن التفسير الوجودي لبعض الشعر من شأنه أن يرفع من قدره ويظهرنا على كثیر من الطراقة والعمق . فآن لنا أن ننتقل من هذه المقدبات والتبيرات إلى عرض مذهبي لطبيعة هذا الشعر الوجودي ، وبالجملة أن نرسم صورة إجمالية لفن الشعر الوجودي . والبحث هنا ينقسم إلى قسمين : أحدهما خاص بأدوات التعبير ، والآخر بالمواضيع التي يعبر عنها .

١ - أدوات التعبير

قلنا إن مهمة الشعر تحقيق الممكن بواسطة اللغة . والتعبير باللغة يتفرع عليه ثلاثة مسائل : الألفاظ ، والصور ، والوزن . أما الألفاظ فيجب أن يكون من شأن اختيارها توليد الشعور بعالم حق يتحقق عن إمكان ؛ ولذا يجب أن نبعد قدر المستطاع عن اللغة الجاربة كيما نستعيد البكارية الأولى التي

يُعْتَازُ بِهَا عَالَمُ الْإِمْكَانِ ، فَالْحَرْبُ الَّتِي يَشْنَهَا الْفِيلِسُوفُ الْوِجُودِيُّ
عَلَى الْابْتِذَالِ الْيَوْمِيِّ *Alltäglichkeit* وَعَلَى النَّاسِ وَالْمَجْمُوعِ وَمَا
إِلَى هَذَا مِنْ عَوَامِلْ تَزْيِيفٍ لِلذَّاتِيَّةِ ، يَحْبُّ أَنْ تَنْسَحِبَ عَلَى
الشَّاعِرِ الْوِجُودِيِّ فِي تَعْبِيرِهِ بِالْأَلْفَاظِ ، فَيَحَاوِلُ قَدْرَ الْمُسْتَطِاعِ
أَنْ يَرْقِي بِهَا عَنْ هَذَا الْابْتِذَالِ الْيَوْمِيِّ الْكَائِنِ فِي الْلُّغَةِ
الْجَارِيَّةِ الْاِسْتِعْدَادِ .

وَمَا نَحْسَبُنَا بِحَاجَةٍ إِلَى الْإِلْحَاحِ فِي تَوْكِيدِ هَذِهِ النَّاحِيَّةِ ،
مَا دَامَتِ الْأَلْفَاظُ — إِلَى جَانِبِ الصُّورِ وَالْمُوسِيقِ — هِيَ
الْأَدَاءُ الْوُحِيدَةُ الَّتِي يَسْتَعْيِنُهَا الشَّاعِرُ فِي خَلْقِهِ .

وَقَدْ تَنبِهَ إِلَى هَذَا الْمَعْنَى هِيَجِلُ فِي بِيَانِهِ لِاِحْتِيَاجِ الشِّعْرِ
إِلَى لُغَةٍ خَاصَّةٍ لِلتَّعْبِيرِ فَقَالُ : « يُمْكِنُ الشِّعْرُ إِذَا إِمَّا أَنْ يَلْجُأُ
إِلَى الْأَلْفَاظِ الْعَتِيقَةِ ، أَعْنِي إِلَى مَا هُوَ قَلِيلُ الْاِسْتِعْدَادِ فِي الْحَيَاةِ
الْعَادِيَّةِ ، أَوْ يَصْنَعُ وَيَبْدِعُ كَلِمَاتٍ جَدِيدَةً ، وَبِهَذَا يَتَبَدَّى عَنْ
كَبِيرِ جَسَارَةِ وَعَظِيمِ قَدْرَةِ عَلَى الْاِخْتِرَاعِ ، بِشَرْطِ أَلَا
يَضُعُ نَفْسَهُ فِي تَعَارِضٍ مُفْرَطٍ مَعَ رُوحِ الْلُّغَةِ »^(١) . يَبْدُ أَنَّ
هَذَا القَوْلُ فِي حَاجَةٍ إِلَى تَحْدِيدٍ حَتَّى لَا يَؤْدِي إِلَى سُوءِ فَهْمٍ .

(١) هِيَجِلُ : « عِلْمُ الْجَمَالِ » ج ٣ قسم ٢ ، ص ٥٩ ، تَرْجِعَةٌ
فَرَنْسِيَّةٌ ، بَارِيسٌ سَنَة ١٩٤٤ Hegel : *Esthétique*

فليس المقصود باللجوء إلى العتيق أن يلجأ المرء إلى الحوشى والغريب ، إنما أنت يعني باختيار الألفاظ التى لم يبتذلها الاستعمال ولم تصقلها الألسن الجاربة فى أحاديثها اليومية ، لأن فى هذا الصفل تمويهأ ، ونحن نريد أن تعلو الألفاظ مسحة من القدمة الذى يوحى بالأصالة والبكارة والنضاراة الأولية اللتين هما من شأن الخلق الأول . فاللفظ المقصوق كتمثال عتيق تصبغه بصبغة حديثة ، فتقضى على كل قيمته . وذلك هو المعنى العميق للآثار وبخاصة للأطلال : أن عليها مسحة القدر الموحى بالنضارة الصادرة مباشرة عن الخلق الأول . ولهذا فنحن ندعوا إلى هذه العتقة اللغوية ؛ ولعل من خير الشواهد في هذا الباب لورد بَيْرُنْ في « أسفار اتشيلد هارولد » . والحوشى في هذا الصدد ليس القديم المهجور ، بل الذى يتناقض مع الجرس النغمى فى سياق الميزان资料的الشعرى . وهذا فإن استخدام غير العادى من الألفاظ لا يستلزم مطلقاً استعمال الغريب فى نعمه ، ماذا أقول ! بل هو بالعكس من هذا إنما يستعيد التعبيرات الأولية والألفاظ البسيطة التى نشأت فى طفولة اللغة .

ومن الذين حرصوا كذلك على توکيد هذا المعنى فى مذهبهم资料的الشعرى أصحاب النزعة فوق الواقعية surrealisme

إذ تنبهوا إلى وجوب الرجوع باللغة إلى أصولها الأولى حتى تكون أقدر على التعبير عن النضارة البدائية للأشياء . يد أنهم بالغوا في هذا الاتجاه بحيث خر جوا عن اللغة نفسها ذات الألفاظ، واتهوا إلى نوع من المتمة والزمرة والأصوات التي ، وإن كانت أحياناً رنانة موحية بدرجة كبيرة ، فإنها مع ذلك قد صارت خارج القول ، حتى جاءت لغتهم الشعرية قريبة من تلك الظاهرة اللسانية المعروفة باسم glossolalie وهي لغة الانفعال والحماسة المشبوبة والنشوة غير المنتظمة والتهيج المضطرب ، وكل هذا ليس من شأنه أن يقدم صورة واضحة للوجود الممكّن في تحقيقه الشعري ، وإنما هو مرتبة منحطّة مهجنّة بالجانب الموسيقى والجانب الشعري الغامض .^(١)

وباب الخلق في الألفاظ بالنسبة إلى الشاعر مفتوح على مصراعيه . أليس هو المبدع أو المؤسس الحقيقى للغة ؟ وهذا كلّه لا غبار عليه طالما كنا لا نخرج على روح اللغة . يد أن المشكلة هنا هي في تحديد مدلول ومدى «روح» اللغة . فثمنّت فريق من المترمّتين سرعان ما يصرخ في وجهك قائلاً : هذا

(١) راجع في هذا : هنرى دلا كروا : « نفسانية الفن » ، ص ٣٨٦ — ص ٣٨٩ ، باريس سنة ١٩٢٧ : *Psychologie de l'Art.*

ليس في لغة العرب ، أو هذا لا يتفق وروح اللغة . وبليتنا في هذا الباب ، عشر العزب ، لاتحتاج إلى فضل بيان ، مما أدى إلى عرقلة كثير من الحركات التجديدية التي بدت في هذا القرن . ولهذا يجب أن نحدد المقصود الحقيقي من قولنا : «روح» اللغة — فنقول إنها الإحساس أو الذوق اللغوي عند كبار الكتاب المبدعين في أفكارهم وصورهم من ذوى الملة الشعرية الممتازة ؛ سواء أكان ما يواافق هذا الذوق يتفق مع عمود اللغة وتعبيراتها وألفاظها التقليدية أم لا يتفق ، إذ لا عبرة بشيء من هذا الاتفاق ، لأن هؤلاء هم الخالقون المبدعون ، وليس لخلقهم حد ولا شرط . لهذا يجب على من يستأنس في نفسه — صدقاً وفعلاً — سمو الملة الشعرية أن يذر هؤلاء المتحجرين في قوالبهم التقليدية يصرخون في واد غير ذي زرع .

وهذا التجديد أو الإبداع لا يقتصر على الألفاظ ، بل يمتد خصوصاً إلى ما هو أهم منها وهو التركيب اللغظى : فهنا مجال الخلق أوسع جداً وفيه محرك للبراعة والأصالة أدق . والمعيار هنا أيضاً كافي الألفاظ : سمو الملة الشعرية . أما أن يجري على التراكيب التقليدية ، فهذا هو آخر ما يجب على

الشاعر التفكير فيه . فليخلق من التراكيب ما يشاء ، وليس بـ
القوالب التقليدية أينما أراد ، ما دام هذا يؤدي إلى زيادة
القدرة على التعبير . وعلى النحو هنا أن يخضع كما خضع آخوه .
الصرف من قبيل : فالشاعر الممتاز خالق النحو الممتاز . أما
عمود النحو فلنندهم على رؤوس المصطفدين إليه . والعمل هاهنا
يتسع خصوصاً في باب التقديم والتأخير ثم في باب توقف
الجمل بعضها على بعض ، وهمما بابان ظلا مغلقين حتى الآن .
في اللغة العربية ، مع أن فيما مجالاً فسيحاً للابتكار واتساع
أدوات التعبير وغنى الشحنة العاطفية . فكأنّ من عبارات
مبتدلة متينة في تركيبها التقليدي «السليم» المزعوم ، قد بعثت فيها
حياة كاملة من مجرد إشاعة التقديم والتأخير بين أجزائها مما
قد لا يتفق و«السلامة» المزعومة للتراكيب اللغوية .

فعلى الشعراء أن يستغلوا هذين الميدانين إلى أبعد حد ،
وأن يحرروا فيما التجارب تلو التجارب بكل جرأة وغير
اكتراط لما تصفه ألسنة المترددين المنافقه الكاذبة .
ولا عليهم إن أخفقوا في كثير من هذه المحاولات ، فالتجدد
المحقق خير ألف مرة من التقليد الناجح ، لأن الأول دليل
حياة ، والثاني موت متكرر .

أما الناحية الثانية من اللغة ، وهى الصور والتعبير بالصور ، فقريبة الصلة بناحية الألفاظ من إحدى جوانبها . ذلك أن اللفظ أو التركيب الجيد هو ذلك الذى يميل إلى التصوير ويتجانف عن التجريد . كما أن الصور الأبدع في الإنتاج الشعري هي التي تصدر عن لمح لفظي وإشارات ضئيلة ، لا تلك التي تتبدى لك كاملة الرسم . وينخلق بالشاعر الوجودى أن يكثُر من استعمال الصور في التعبير قدر المستطاع ، بحيث لو قدر أن يجعل تعبيراته كلها معرضًا مستمرًا لصور متواالية ، لكان في الذروة العليا من الإبداع في الأداء . وتفسیر هذا في المذهب الوجودى هو أن الغاية ، كما قلنا ، من الشعر تحقيق الممکن بواسطه القول الموزون ، وكل تحقيق يترتب في الوجود الحقيقى تبعاً لقربه من العيني القائم . والعيني القائم في عملة الإبداع الشعري هو الصورة ، لا المعنى المجرد . ولهذا فإنه كلما كان التعبير بواسطه الصور ، كان ذلك أولى في تحقيق الغاية من الشعر الوجودى .

لكن ليس معنى التعبير بالصور أن نعبر عن صور ، ماذا أقول ! بل لا شأن للواحد بالآخر . فالتعبير عن الصور قد يتم بمعانٍ مجردة ، وقد يتم بصور . وتلك حقيقة لطيفة

الدلالة دق معناها عن. أكثر النقاد ، فزعموا أنه ما دام الموضوع تصويرياً ، فالتعبير تصويري . وكذلك التشبيهات والاستعارات وما إليها من أنواع المجاز ليس لها كبير شأن فيها نعنيه هنا من التعبير بالصور ، وكدت أقول إنها لا شأن لها محدداً فيها ، وإن أعانت أحياناً في الإهابة بالصور أو الإيحاء بها . ومن الغريب أن رجلاً لو ذعراً في فهم الفن والشعر مثل هيجل قد ندّت عنه هذه الدقيقة الفنية ، فكاد أن يخلط ، أو خلط فعلاً ، بين المجاز بأنواعه وبين التعبير بالصور . إنما نقصد بهذا الأخير أن تكون اللمحات التي يسوقها الشاعر من شأنها أن توحى إلى الخيال بصورة واضحة المعالم قوية القسمات عن الشيء موضوع التعبير ، وكل هذا يمكن أن يتم كاملاً دون التجاء إلى شيء من التشبيهات والاستعارات والتمثيل وكل أنواع المجاز والكلنائية — هذه الأوثان الزائفة التي أفسدت فهماً للبلاغة العربية والبلاغة عامة لأنها أو همتنا أننا نعبر بالصور ، وجعلت رجلاً مثل هيجل ينساق في هذا الوهم في حكمه على الشعر الشرقي عموماً والإسلامي منه ، أى العربي والفارسي ، على وجه التخصيص ؛ ونرى نحن من جانبنا أن هذا كان مصدراً من أشد المصادر بلاءً على الشعر

العربي . ولعل من أ benign الوسائل في التعبير بالصور إلا ندع اللفظة مجردأ ، بل نضيف إلية من النعوت ما يحيله إلى تعبير عيني ، كما لاحظ النقاد كثيراً على شعر هو ميروس حين نراه يقول : « آخيل ذو القدمين المليفتين . . . » ، « هكتور ذو الخوذة المتطاير ريشها في الهواء » ، « هوى ضوء الشمس الباهر في أحضان المحيط ، جاذباً الليل الفاحم إلى الأرض الحنون » . وكذلك في شعر جيته حين يقول في قصيدة « منيون » Mignon المشهورة التي يعبر فيها عن الحنين إلى إيطاليا وحنين الشمال إلى الجنوب الدافئ عموماً : « (حيث) النسم العليل يهب من السماء الزرقاء ، والآس ساكن الغار مُشرَّع » . ففي هذه المعانٍ والصور القليلة استطاع أن يهيب بجو الجنوب ويحييا روحه فيه . ونراه يقول من بعد : « هل تعرف الدار ؟ سقفها يقوم على محمد ، والبهو يرفُّ والغرفة يشع منها النور ، وعلى الجدران رسوم من المرمر ترنو إلى » . وفي هذه الأوصاف والجزئيات الضئيلة مثل لنا إيطاليا ذات الفنون أروع تمثيل ، وكأنها قد عرضت نفسها أمام عينه حية مشاهدة » ، كاقلنا من قبل في كتابنا شوپنھور^(١) ، ويهمنا أن نضيف إلى هذا هنا أنه لا هو ميروس ولا جيته استعان

في هذا التعبير الراهن بأى تشبيه أو مجاز أو استعارة ، وفي هذا تأييد متين لما قلناه عن الصلة بين هذه الأوهام البلاعية وبين التعبير بالصورة كما نفهمه بالمعنى الوجودى ؛ وما هي إلا لمحات قليلة وأوصاف بسيطة ، لكن أى قدرة هائلة على التعبير الدقيق العينى تكمن فيها ! وأية حياة تعمّر هذه الألفاظ الضئيلة ! وهكذا فليكن الفن الصناع في الشعر الوجودى .

ومن الوسائل كذلك في ابتعاث الصورة في مخيلة السامع للشعر أن يكون في جَرْسُ الألفاظ نفسها وتأليفها النغمي ما يؤدي إلى تحقيق هذا . فالشأن هنا كالشأن في الموسيقى تماماً : فكما أن الإيقاع النغمي والتألف الموسيقى يمكن وحده لإثارة عالم من الصور العامرة بالحياة ، كذلك يرتفع التألف النغمي اللفظي أو التركيبى إلى الإيحاء بصور قائمة ، فيكتفي مجرد سماع الألفاظ في سياقها كيما تبعث في خيالك دنيا من الصور الحية . وهذا يقودنا إلى الحديث عن الناحية الثالثة والأخيرة في اللغة ، وهي الوزن . وهنا ميدان فسيح للإبداع لا يحتاج إلى الإلحاح في توكيده . ذلك أن الشعر الوجودى يعبر عن الذاتية ، شأنه شأن الفلسفة الوجودية ، والذاتية لا تكشف عن نفسها ، كما نعرف من مذهبنا الوجودى ، إلا في العاطفة ؛

ولهذا قلنا بمقولات العاطفة في مذهبنا في مقابل مقولات العقل في مذاهب الآخرين ، والعاطفة في الذاتية الإمكانية ، وهي ميدان الشعر الوجودي ، أعنف وأكبر عرامة — من الناحية الانفعالية — منها في الذاتية الواقعية التي هي ميدان الفلسفة الوجودية . والانفعال لا يعبر عنه إلا بالكلام الموزون ، كما نعرف من الأبحاث النفسانية في هذا الباب (١) . ولذا لم يكن من الممكن أن يكون الشعر غير موزون ، وصار الوزن جوهره الشكلي إن صح هذا التعبير .

أما وهذا خطر الوزن في الشعر ، فلا بد من العناية بناحية الأوزان في الشعر الوجودي إلى أبعد حد مستطاع . وهنا يجب أن نقرر أن الوزن يجب أن يتبع الأحوال العاطفية الانفعالية حتى يأتي تعبيره عنها قوياً موفور الأداء . وإن أهم ما تمتاز به هذه الأحوال — كما انتهينا إليه في تحليلنا لها في كتابنا «الزمان الوجودي» (٢) — هو التوتر . ولهذا كان على الوزن خصوصاً أن يعبر عن حال التوتر . ومن الأسف الشديد أن أوزاننا التقليدية فقيرة في هذا الباب إلى درجة مريرة . ذلك

(١) راجع ، هنري دلاكروا : « نفسانية الفن » ، ص ٣٨٢ وما يليها ، باريس سنة ١٩٢٧ Henri Delacroix : *Psychologie de l'Art* ١٩٢٧.

(٢) « الزمان الوجودي » ، من ١٣٨ ، القاهرة سنة ١٩٤٥ .

أن أوزان الشعر العربي في عمودها التقليدي - دون ما اعتبار التجديفات التي جاءت في الموشحات وما إليها ، أو ما أتى به المعاصرون من مهجرين ومن إليهم - إنما تقوم على الأطراد والرتاب ، سواء من ناحية الوزن ومن ناحية القافية . والأطراد أو الرتاب كلاهما من ألد أعداء التوتر ، خلوهما من التقابل والتعارض والمزق الحركي القائم بين الأضداد . و شأنه في هذا شأن الموسيقى العربية أو الشرقية التقليدية : فهى تقوم على اللحن *mélodie* لاعلى الانسجام *harmonie* ، والأول خال من التوتر لتتالى النغات ، ومن تعارضها في وقت واحد معًا كا هي الحال في الانسجام ، فما الانسجام إلا توتر مختلف من ترتيبه في الحركة أو السكون . كذلك شعرنا العربي بأوزانه التقليدية . وعلى وفق عمود الشعر إنما تقوم على الألحن *mélodie* دون الانسجام أو التوافق *harmonie* إن جاز تطبيق هذين اللفظين على النظم . والمحاولات التي قامت حتى الآن - سواء في الأندلس وفي شعر المهر - لم تستطع وبالأسف الشديد أن تعالج هذا النقص الشنيع في الأوزان العربية .

ولعل من خيرها تلك التي قام بها الآخرون ، أعني شعراء المهر وبخاصة جبران ونسيب عريضة ، ففي كسرهم البيت الواحد إلى نصف يكون شطراً ، وربع يكون شطراً آخر ، وفي

استعمالهم للكلمات المفردة قائمة برأسها في التسلسل الوزني للأبيات — نقول إن في الكسر للبناء المتتاجر للبيت لـكسرًا لذلك الرقب البعض المنافي للشعر الحى المتوتر . ولا ضير علينا من عدم نجاح هذه المحاولات نجاحاً كاملاً حتى الآن ، فلنجرب ، ولنجرب دائمًا ! فهنا ميدان خصب لتجديد الشعر العربي كله .

٢ - موضوعات التعبير

فإن انتقلنا الآن إلى موضوعات التعبير للشعر الوجودي وجدنا الأمر ميسوراً . فالشاعر الوجودي له أن يطرق أى موضوع شاء ، لكن بشرط أن يكون في هذا الموضوع ما يرتفع به إلى إبداع عالم من الإمكان في نطاق الذاتية . وهو لهذا لا يضيق حدود إلهامه بشيء مما يتصل بطبيعة الموضوع المعالج ، ولذا فإن مشكلة « الفن للفن » وما أثير حولها لا وجود لها عنده ، إن قصد منها الاقتصر على موضوعات من نوع خاص . كذلك لا شأن له بأية أحكام تقويمية خارجة عن نطاقه الفنى الحالى ، سواء أصدرت هذه الأحكام عن الدين أم عن الأخلاق أم عن أى تقويم كاننا ما كان . فهو بمغزى عن هذا كله ، أو بالأحرى هو فوق كل ألوان التعارض العملى الخاص بالسلوك الأخلاقى . ومعنى

هذا بكل وضوح أنه إن وجد الرذيلة أو القبح أو الشر أو فر حظاً في التمكين من الإبداع فلا جُناح عليه مطلقاً في أن يتخذها ، بل وأن يتتخذها وحدها موضوعات خلقه الشعري ، بل الإمام كل الإمام في الانصراف عن هذه الأشياء إلى أضدادها استرضاءً وتعلقاً لأهواء الأخلاق أو الدين أو ما إليهما من الأوضاع في دنيا الحياة . بل نحن نذهب إلى أبعد من هذا ، فنقرر وفقاً للمذهب الوجودي أن هذه المعانى هي الأخرى بأن تكون موضوعات للشعر الوجودي ، لأنها هي التي تعبر – كرأينا من قبل – عن سقوط الآنية ، هذا السقوط الذي يولد القلق ، قلق الوجود على نفسه ، وهو القلق الذي قلنا عنه إنه المحرك الأكبر للشعر الوجودي . ولهذا فإننا في استهلال ديواناً : « من لم يخترق بهيب الشرارة المقدسة ، تلك التي تلمع في عين الحياة المدنسة ، فليدع الشعر وما له أن يمارسه ». وهذه الشرارة المقدسة هي القلق الوجودي الذي يلمع في عين الحياة التي هي خطيئة وشر وقبح في جوهرها ، ولهذا كانت الخطايا والشروع والرذائل وما إليها أدل على حقيقة الوجود وأقدر على الكشف عن نسيجه . ولا عجب بعد هذا في أن يحرص الفنان الوجودي عامته – شاعراً أو ناثراً ، موسيقياً أو مصوراً أو نحاناً – على طرق هذه الموضوعات بالذات

والاهتمام بها ، بل وقصره أحياناً هذا الاهتمام عليها ، وهذا هو ما نشاهده فعلاً لدى شاعر وجودي عتاز هو بودلير ، وناثر وجودي هو بول سارتر .

وإذا كان الناس ينظرون إلى أولئك الشعراء الوجوديين على أنهم رجيمون ملعونون ، ويصرخون ضارعين إلى الله مع أم الشاعر التي تحدث عنها بودلير ^(١) وعن لعنتهاليلة التي حملت فيها كفارتها عن لذائذ عابرة ، كفارتها بأن تلد هذا المخلوق الرهيب الذي كانت تفضل أن تلد بدلاً منه طائفه من الأفاني ، هذا المسْنَح الدحداح الرجيم ، — نقول إذا كان الناس سيقولون هذا كله ، فالشاعر — بحكم مذهبة الوجودي أيضاً ، الذي يفرض عليه اجتناب الناس وازدراءهم هم وكل ما يلقونه من أحكام — «الشاعر الهادى» يرفع ذراعيه الورعين إلى السماء حيث تستشرف عينه إلى عرش عظيم ، والبروق الواسعة التي تشع من روحه المضيئة تحجب عنه منظر الناس الهاججين ، (ويجأر إلى الله) : «بوركت يا إلهي ! يا من تهب الألم بحسناً مقدساً لأدناستنا ، وخلاصة هي الأجد والأصنى

(١) بودلير : «أزهار الشر» ، قصيدة رقم ١ : «مباركة» ج ١

ص ٢١ ، نشرة لاپلياد ، باريس سنة ١٩٤٤ Ch. Baudelaire: *Oeuvres Complètes*, t.I, : "Les Fleurs du Mal": "Bédédiction" Bibl.de La Pléiade.

لإعداد الأقویاء للشهوات المقدسة ! إنني لأعلم أنك تحفظ
بمكان للشاعر في الصفوف الناعمة لوفود الأبرار ، وأنك
تدعوه إلى العيد الخالد ، عيد العروش والفضائل والسيادات .
أجل ، أنا أعلم أن الألم هو النبلة الوحيدة التي لن تعذَّبَ
عليها الأرض ولا مواطن الموتى ، وأنه لا بد من قبر جميع
الأزمان والأكون من أجل تضفيه إكليل الصوفى المقدس » .

فنينظر في عين الحياة المدنية هو وحده الذى يحترق
بلهيب تلك الشرارة المقدسة ، ويضفر له هذا الإكليل .

المعنى الانساني
في رسالة النبي

النبوة من الخصائص المميزة للحضارة العربية : ففيها وحدها ظهرت ، وكان ظهورها نتيجة لطبيعة روحها . بيد أن العنصر الفعال في تشكيلها هو العنصر السامي . وروح هذا العنصر في تصورها للصلة بين طرف الوجود تضع بينهما هوة سحرية . ومن هنا كان الفارق المطلق بين الله وبين الإنسان ، بحيث يجب أن يستبعد كل لون من ألوان التشبيه أو الاتحاد ، لأنه يوهم عبور تلك الهوة . ولذا كانت فكرتها عن الألوهية أصنف مايعرف في الأديان كلها ، لأنها ميزتها تميزاً حاداً يمنع مقدماً من كل مداعاة للخلط . ومن هنا كانت ضرورة التوسط بين الله وبين الإنسان حتى تنتقل إلى الثاني أوامرُ الله المهيمن المعنى بالكون . وهذا التوسط إما أن يتم بواسطته سلسلة من الوسطاء ؛ بيد أن الروح السامية تمثل إلى الأخذ بسلسلة الوسطاء حتى يكون في ذلك زيادة توكيد لبعد الفاصل بين الله وبين الإنسان . ولهذا نرى غالباً أن الوسيط الواحد نفسه لا بد أن يقوم على سابقين يكون هو حقيقة من سلسلتهم الطويلة . والتسلسل هنا عمودي وطولي معاً : أعني أنه تسلسل تاريخي على أساس أن اللاحق يتم مافعله السابق ، على تفاوت منهم في الشعور بهذا الإكمال ، ولكنه موجود مشعور به على

كل حال . ثم هو عمودي ، بمعنى أن الوسيط نفسه لا يتصل بالله وبالبشر معا بطريقة مباشرة ، بل يقوم بينهما وسيط آخر هو المَلِكُ وَمَنْ إِلَيْهِ . والأحوال النادرة التي يتم فيها التوسط العمودي بطريق مباشر إنما تعد شواذ أو ظواهر نادرة جداً لعلها ألا تحدث إلا مرة واحدة في حياة الوسيط ، وغالباً ما يكون ذلك عند ابتداء أمر الرسالة كما حدث بالنسبة إلى موسى في الطور ؛ وحتى هذا أيضاً قد وقع في مشهد يعدهُ هو نفسه نوعاً من الوسيط الثاني بين جلال الألوهية الكامل وبين تجلّيها للعبد .

وهذا الوسيط هو النبي . ييدأ أنه في شعوره برسالته يتدرج من مرتبة الرسول المجرد إلى مرتبة القدرة على التعبير بتفويض كامل من الله بحيث يستطيع بأقواله أن يقترب شيئاً من الكلمة الإلهية . وفي هذا التفويض يكون الوسيط على شعور ب النوع من سريان الألوهية إليه بفضل منها ، قد تمنحه منحة دائمة ، وقد يكون في أوقات دون أوقات . وهذا الشعور يبدأ من حياة النبي ويستمر في نماء حتى يصل إلى حد التقديس ، ثم التأليه من بعد حياته في ضمير الأمة المؤمنة به . والعامل الفعال في تشكيل هذه الصورة للنبي في حياته وبعد حماته هو الشعور الوااعي في المؤمنين ، مما يتولد من التطور

الروحي لديهم وتأثير العناصر المكونة لهم في منحها صورة موافقة لوازعهم .

تلك هي الصورة الإجمالية لاهية الرسالة أو النبوة ثم التصور الرسول أو النبي في ضمير أمنه . ومنها نفهم جيداً كل ما نشاهده من ظواهر بين الأديان المختلفة قد تبدو على غاية من التباين ، ومع هذا فإن التباين هنا ينحل من تلقاه نفسه إذا فسر وفقاً للقواعد التي رسمناها ؛ فترى الأديان السامية كلها في نهاية الأمر تجتمعها وحدة شاملة لا محل بعدها للخلاف العَرَضي المنميز لها في الظاهر فحسب ، والواقع أنها تتبع من ينبع واحد ولها صورة واحدة ، وما الاختلاف إلا في إبراز بعض اللمحات في هذه الصورة أو المعالاة فيها . وأنا زعيم بأن الأديان خلية أن تنتهي إلى العناية بالجوهر الواحد وعدم الاحتفال بالأسماء والألوان العرضية ، فما الاسم إلا غبار وضوضاء يحجب الحقيقة الواحدة الناصعة ، كما يقول جيته .

وحياته نبينا ، في الدنيا ثم في ضمير الأمة الإسلامية ، تمثل تلك الصورة أروع تمثيل . أما في حياته فقد نما شعوره بالرسالة الإلهية التي ألقاها إليه من لدن الواحد القهار الرحمن معاً ، ابتداءً من تحنته حتى حجة الوداع في منحنٍ

يصادف كاملاً متمماً نصف دائرة نقطته العليا هي سنة بعثة ..
أى في سن الأربعين . فابتداً شعوره بأنه وسيط بين الله وبين
البشر بأنواع الرؤيا الصادقة التي كانت تحييئه «كفلق الصبح» .^(١)
ونحن نعلم ما للرؤيا الصادقة من أهمية خطيرة عند الروح
العربية بوصفها بعضاً من الرسالة ، ولهذا كان القول المشهور:
«الرؤيا الصادقة جزء من النبوة» . فكان في هذا أذان له من
الله بأن يوجه حياته الروحية ناحية التأهب لتلقى الرسالة .
وهذا التأهب لا بد أن يتم في الوحدة ، لأنها الحال الوجودية
الوحيدة التي يبلغ فيها الإنسان مرتبة الشعور الذاتي العالى .
فعن عائشة في إشارتها إلى تلك الفترة من حياة الرسول :
«وَحَسِبَ اللَّهُ تَعَالَى إِلَيْهِ الْخُلُوَّةُ ، فَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ أَحَبَّ
إِلَيْهِ مِنْ أَنْ يَخْلُوَ وَحْدَهُ» . وعن بعض أهل العلم : أن
رسول الله (صلعم) حين أراده الله بكرامته وابتدأه بالنبوة
كان إذا خرج حاجته أبعد حتى تحسر عنه البيوت ويفضي إلى
شعاب مكة وبطون أوديتها ، فلا يمر رسول الله (صلعم) بحجر
ولا شجر إلا قال : السلام عليك يا رسول الله . قال : فيلتفت
رسول الله (صلعم) حوله وعن يمينه وشماله وخلفه فلا يرى إلا

(١) ابن هشام : السيرة ، ج ١ س ١٤٩ ، القاهرة سنة ١٣٤٦ هـ

الشجر والحجارة ، فـسـكـتـ رـسـوـلـ اللهـ صـلـعـمـ كـذـلـكـ يـرـىـ
وـيـسـمـعـ ماـشـاءـ اللهـ أـنـ يـسـكـثـ ، ثـمـ جـاءـهـ جـبـرـيلـ بـمـاـ جـاءـهـ مـنـ
كـرـامـةـ اللهـ وـهـوـ بـحـرـاءـ فـيـ شـهـرـ رـمـضـانـ »^(١) .

وـفـيـ هـذـاـ النـصـ الثـيـنـ نـعـرـفـ الـأـحـوـالـ الـنـفـسـيـةـ الـتـيـ كـانـ
فـيـهـ الرـسـوـلـ : فـقـدـ اـمـتـلـأـ كـلـ مـاـ حـوـالـيـهـ ، فـيـ هـذـهـ الـوـحـدـةـ
الـخـصـبـةـ ، بـالـأـلـوـهـيـةـ ، حـتـىـ صـارـ يـرـاـهـ تـبـحـثـ إـلـيـهـ فـيـ الشـجـرـ
وـالـحـجـرـ مـهـيـةـ إـيـاهـ لـتـلـقـ الرـسـالـةـ الـكـامـلـةـ مـنـ بـعـدـ . وـمـاـ ذـلـكـ
إـلـاـ لـأـنـ الشـعـورـ بـالـرـسـالـةـ قـدـ بـدـأـ يـقـوـىـ حـتـىـ جـعـلـهـ لـاـ يـنـظـرـ إـلـىـ
الـعـالـمـ الـخـارـجـيـ إـلـاـ مـنـ خـلـاـهـ . فـصـارـ السـكـونـ كـلـهـ عـامـرـاـ بـهـ ،
لـأـنـ ذـاـهـ عـامـرـةـ بـهـذـهـ الرـسـالـةـ الإـلـهـيـةـ . وـالـشـبـهـ هـنـاـ قـوـىـ بـيـنـ
مـاـ حـدـثـ لـلـنـبـيـ وـمـاـ حـدـثـ لـغـيـرـهـ مـنـ الـأـنـيـاءـ ثـمـ الـقـدـيـسـينـ
وـبـخـاصـةـ الـقـدـيـسـ فـرـنـشـسـكـوـ الـأـسـيـزـيـ .

ثـمـ يـسـتـمـرـ هـذـاـ الشـعـورـ فـيـ نـمـائـهـ صـُعـدـاـ بـفـضـلـ الـفـترـاتـ
الـسـنـوـيـةـ الـتـيـ كـانـ يـمـضـيـهاـ بـغـارـ حـرـاءـ وـهـوـ يـجـاـهـ فـيـهـ مـنـ كـلـ سـنـةـ
شـهـرـآـ . وـفـيـ هـذـاـ التـحـثـ كـانـ لـاـ يـزالـ يـتـابـعـ مـاـ جـرـتـ عـلـيـهـ
قـرـيـشـ فـيـ الـجـاهـلـيـةـ^(٢) ؛ أـعـنـيـ أـنـ شـعـورـهـ بـرـسـالـهـ الـخـاصـةـ لـمـ يـكـنـ

(١) ابن هـشـامـ : السـيـرـةـ ، جـ ١ـ ، صـ ١٥٠ـ .

(٢) المـوـضـعـ السـابـقـ .

قد تم بعد ، فهو لا يزال يفعل ما يفعله المتخلفون في الجاهلية ، حتى إنه كان إذا انصرف من جوار الغار يذهب أولاً إلى الكعبة قبل أن يدخل بيته فيطوف بها سبعاً أو أكثر ثم يرجع إلى بيته . ولاشك في أن الرسول إبان تلك الفترات كان يفكر خصوصاً في الأحوال الروحية للأمة العربية ، وفي الأديان الأخرى المنتشرة في بلاد العرب ، ثم في الصلة التي يجب أن تقوم نظرياً بين العبد وبين الله . وفي هذا الجانب الأخير كانت تشغله خصوصاً الأمور الأخرى لشعوره بقرب الساعة ، فكانت تملأ عليه مناحي تأملاته . ذلك أنه كان يرى لنفسه رسالتين : إحداهما عربية ، والأخرى عالمية مطلقة . وكان يؤمن بالرسالتين في وقت واحد إبان تلك الفترة ، ثم أنتقل الإيمان الشخصى إلى الإعلان العام تدريجياً . ومن هنا خطأً كثيراً من المستشرقين ، وبخاصة استوک هورخروني ونلينو^(١) ، فيفهم هذا الجانب : فقد خلطوا بين الإيمان بالحقائق وبين الطريق لإذاعتها ، مع أن الأمر متباين تمام التباين . فالإيمان بالحقائق قد يتم دفعه واحدة كما هو الأغلب بالنسبة إلى ذوى الرسالات الإيمانية الكبرى ، أما طريق التبليغ

(١) راجع مادة « محمد » ، في « الانسكلوبيديا الإيطالية » .
Encyclopedie Italiana Treccani.

فيكون داعماً أو عادة تدريجياً . وهم قد نظروا إلى الإيمان بالحقائق من النظرة إلى التبليغ ، فكان خلطهم الشنيع في هذا الباب . ولهذا فتحن نرى أن النبي قد ملأ الإيمان بالحقائق دفعة واحدة في الفترة السابقة على التبليغ ، ومنذ ابتداء التبليغ تدرج في إذاعتها .

أما رسالته العربية ففيها جانب سياسي وجانب روحي ، أو بالأحرى هي رسالة سياسية لأنها رسالة روحية ، فإن الدين والدولة بالنسبة إلى الروح العربية (معناها الأعم) لا ينفصلان . وهذا يفسر لنا ويرد في الآن نفسه على الاعتراض الذي يوجه إلى الإسلام من أنه قام بالدعوة الدينية وبالدعوة السياسية معاً . ذلك أن الإسلام ، وهو هذا في المعتبر الأعظم عن الروح العربية الحقيقة ، لا يستطيع تصور التفرقة بين الدين والدولة . فرسالته لابد إذا ، إذا شامت أن تكون كاملة ، أن تجمع بين كلا الجانبيين . وشعوره بهذه الرسالة العربية يتلخص في إيمانه بأن الحضارة العربية — معناها الأعم — قد وصلت إلى المرتبة التي يجب فيها تحقيق هذه الخاصية — خاصية التوحيد بين الدين والدولة — تحقيقاً كاملاً . أما وقد أخفقت الروم ثم الفرس في هذا العمل ، فلم يبق إلا العرب من بين العناصر المكسوّنة للحضارة العربية مم الذين يستطيعون القيام به . ولذا

كان النبي على شعور كامل بأن الدور الحقيقى فى سبيل تحقيق هذه الوحدة الجامعة إنما هو موکول إلى العرب ، والعرب وحدهم. وما كانت المحاولات البيزنطية والفارسية غير تميادات وإعدادات لرسالة العرب التوحيدية السکبرى هاتيك .
والشواهد المولدة لهذا الشعور عند النبي تعود خصوصا إلى ما شاهده إبان رحلاته التجارية إلى الشام من يقطنة عربية هائلة عند القبائل العربية على التخوم الشمالية لشبه الجزيرة ، وبخاصة عند الغساسنة ؛ ثم ما كانت تأتى به الأخبار عن دولة المناذرة في الحيرة ثم الحميريين في الأطراف الجنوبية لشبه الجزيرة . ففي هذه القشريرة الخصبة التي تولدت في القبائل العربية المتاخمة للحضارات الرومية والفارسية واليمنية أكبر دليل على اليقظة العربية المتوجهة إلى تحقيق تلك الرسالة الموحدة .

بيد أن تحقيق هذه الرسالة السياسية لا يمكن أن يتم إلا على أساس إيمان جديد من شأنه أن يوجد هذه القوة المولدة للشعور بالوحدة ثم لبسطها في الخارج . ومن ناحية أخرى شاهد النبي الحال الذى آلت إليها الأديان السماوية الأخرى في الحضارة العربية من بعد عن التصوير الحقيقى لطبيعة الصلة التى يجب أن تقوم بين الله وبين العبد ، ثم بين الله وبين الوسيط ؛

فقد أفضت إلى غلوٌ لا يتفق وطبيعة تلك الصلة في أصلها الصافي ، فضلاً عما لها من ملابسات فردية أو عنصرية أبعدتها عن جوهرها السامي الأصيل الذي تنسع عنه . فأُتي النبي كِبَّا يردد هذه الصلة إلى حقيقتها الصافية بعد أن رأى عليها تصورات لا تنسب إلى أصولها الأولى ؛ وفي شعوره برسالته لم يتصور نفسه بصورة الناسخ لما سبقه ، بل بصورة المتمم المكمل لهذه السلسلة المستمرة من الأنبياء . وشعوره من ناحية أخرى بقرب الساعة ، وهو شعور إذا ترجم بلغة فلسفة الحضارات قيل : قرب انتهاء الحضارة العربية ، جعله يؤمن بأنه خاتم هؤلاء الأنبياء ، لأن الأنبياء لا وجود لهم إلا في الحضارة العربية . فادام الإسلام آخر صورة دينية تنتجه هذه الروح ، فالنبي محمد هو خاتم الأنبياء ما في ذلك من ريب . ومن هذا يفهم دوره الأكبر في الحضارة العربية : فالصور الدينية في هذه الحضارة تتوالى ابتداءً من الأصول الأولى التي نشأت في أحضانها وهي اليهودية والزرادشتية ؛ ثم تبدأ يقظتها الأولى بال المسيحية ؛ وأخيراً تبلغ أوجهها في الإسلام بوصفه أكمل صورة دينية ، لأنها آخرها ، والأخير في هذه السلسلة ينطوى على كل ماسبقه : فاليسوع قد أُتي ليتم الناموس الإلهي الذي يبدأ في اليهودية ، والنبي محمد قد أُتي ليتم هذا الناموس في

آخر صورة يقدر له التعبير بها عند الناس . ولهذا فإن الكتب السماوية يتمم بعضها بعضاً ويحيل السابق منها إلى اللاحق وبالعكس . فسفر «أشعيا» يتنبأ ويمهد للمسيحية والأناجيل ، والأناجيل تهدى وتتنبأ بالنبي محمد وبالقرآن ، أو هذا هو على الأقل ما في وعي اللاحق بالنسبة إلى السابق . فنحن نعرف ماهناك من محاولات جدية مبكرة جداً لبيان هذه الإحالات المتبدلة من الكتب الدينية السابقة إلى الكتب الدينية اللاحقة . والأمر في هذا معروف جيداً في المسيحية ، وفي الإسلام نراه لا يقل وضوحاً : ماذاأقول ، بل ، يقوم بطريقة شعورية أوضحت وأكثر تفصيلاً في الإسلام منه في المسيحية في هذه الناحية ، لأن الآيات القرآنية تشير إلى هذا بصرامة^(١) . والأخبار الخاصة بالتمهيد لمبعث النبي — مما يتصل منها خصوصاً ببحيرا الراهب وورقة بن نوفل — تعمل على توكيد هذا الجانب بطريقة مبكرة جداً ؛ ومن هنا نرى كتب السيرة تكرس فصلاً من فصولها التمهيدية لما سماه ابن هشام باسم «صفة رسول الله صلعم من الإنجيل»^(٢) ، فيجعلون النبي محمد هو «المنحمنا» بالسريانية ، و «البرقليطس» بالرومية . ثم لا يقتصر

(١) « الذين يتبعون الرسول النبي الأئي الذي يجدونه مكتوبًا عندهم في التوراة والإنجيل » («الأعراف» ، آية ١٥٧) .

(٢) السيرة : ج ١ من ١٤٨ — ص ٦٤٩ .

الأمر عند الشيعة على الإنجيل ، بل يرتفع إلى التوراة ، فيحاولون بواسطة حساب الحروف ، أعني علم الجفر ، أن يبيّنوا أن مُحَمَّداً قد ورد ذكره صراحة في كتب « العهد القديم » مراراً عدّة ، ويستشهدون في هذا بالنصوص العبرية نفسها . وهذا يدل على قوّة الشعور لديهم باتصال الرسالة الدينية من التوراة حتى القرآن بطريقه واضحة فيها إِحالة ثابتة مستمرة من الواحد إلى الآخر ^(١) .

تلك إذاً الرسالة المزدوجة التي امتلأ النبي محمد شعوراً بها تدريجياً في غار حراء إبان أدوار تحشه حتى بلغ مرحلة النضوج الكامل لتبلیغ الرسالة ، وهنا أحس بما يحس به كل نبی من أن دور التأهب والامتلاء النفسي قد انتهى ، وعليه إذاً أن يبدأ بإذاعة رسالته ، فكانت حالة كذلك التي عبر عنها مارتني لوثر فقال : « انقضى وقت الصمت ، وآن وقت الكلام . لقد أرغمتني الحاجة . . . على الصياغ والنداء ». ييد أنه وهو الرسول — لا يستطيع أن يطلق دعوته إلا بعد الاستئذان من يشعر أنه مرسله ، فكان لابد أن يأتي أمر الله له كيما يقوم بتبلیغ الرسالة الإلهية ، ولم يكن للنبي أن يتصل بعد

(١) راجع في هذا بحث باول كراوس في « مجلة ثينا لمعرفة الشرق »

بالتله مباشرة ، فكان لا بد من ملك ينقل إليه أمر الله هذا ،
وذلك الملك هو أعلى الملائكة ، جبرائيل . ونقل هذا الأمر
إليه قد تم كذلك تدريجياً - حكمة تطورية . فتبدى له جبرائيل
أول ما تبدى في نومه - بوصف الرؤيا المرحلة الأولى من
مراحل النبوة ؛ فأمره بأن يقرأ في الكتاب الذي جاء به وفي
نمط من دياج ، فأجاب النبي بأنه لا يعرف القراءة ، فسكت ر
عليه الأمر عدة مرات حتى ألقى عليه جبريل القول : « اقرأ
باسم ربك الذي خلق ، خلق الإنسان من علق ، اقرأ وربك
الأكرم ، الذي علم بالقلم ، علم الإنسان مالم يعلم ؛ » فقرأها
النبي ، ثم انتهى جبريل ، فانصرف عن وهبيت من نومي ،
فكأنما كتبت في قلبي كتاباً . قال (أى النبي) : نخرجت حتى
إذا كنت في وسط من الجبل سمعت صوتاً من السماء يقول :
يا محمد ! أنت رسول الله وأنا جبريل . قال : فرفعت رأسي إلى
السماء أنظر ، فإذا جبريل في صورة رجل صافٌ قدميه في
افق السماء يقول : يا محمد أنت رسول الله ، وأنا جبريل .
قال : فوقفت أنظر إليه ، فما أتقدم وما أتأخر ، وجعلت
أصرف وجهي عنه في آفاق السماء . قال : فلا أنظر في ناحية
منها إلا رأيته كذلك ، ^(١).

(١) ابن عشام : السيرة ، ج ١ ، ص ١٥١ .

وفي هذا الخبر يلاحظ أولاً أن جبريل قد أتى بكتاب مكتوب ، وذلك أن كلية الله في اللوح المحفوظ ، ولعل جبرائيل قد أتى إليه بنسخة منه . ولكنه في كتابته ليس كالكتابة الإنسانية التي لا تدرك إلا بعد تعلم القراءة ، بل هو الكلمة الحية لله . ولهذا « فالكتاب » كما يقول تورأندريه : « لا يختلف اختلافاً أساسياً عن القول الحي كما هي الحال بالنسبة إلينا . إنما كان للكلمة المكتوبة عند الرسول حياة قائمة بذاتها مليئة بالأسرار ... فكان دائماً يتصور على نحوٍ ما أن اللوح المكتوب يتحدث بطريقة عامرة بالأسرار ^(١) . وعلى هذا فإن جبريل حينما طلب إليه أن يقرأ لم يقصد القراءة الإنسانية العادية ، بل القراءة الحية التي تم بدون تعلم . وفي فكرة الكتابة هذه توكييد لأنـه - وهو الأمـسى - إنما تلقى ما أوحى به إليه مكتوباً ، أي ثابتاً كاملاً ، من عند الله .

ويلاحظ ثانياً أن هذه الآيات الأولى التي أوحى بها إلى النبي فيها توكيـد للمعنى البارز في رسالة النبي ، وهي أنها تحدد

(١) تورأندريه : « شخصية محمد في حياة أمته واعتقاداتها » .
ص ١٥ . استوكهلم سنة ١٩١٧ .

الصلة بين الله وبين الإنسان تحديداً دقيقاً ، فقدر العلم الإنساني إلى العلم الإلهي الذي هو مسجل بالقلم في اللوح المحفوظ عند الله . فرسالته إنسانية ذات مصدر إلهي : إنسانية لأن الله خلق الإنسان من علq ، أعني أن جوهر الإنسان نفيس^(١) ، وذات مصدر إلهي ، لأن العلم - وهو المكون لحقيقة الإنسان - صادر عن الله . وفي الجمجمة بين هذين الجانبيين : الإنساني والإلهي ، يقوم المعنى الأعمق لرسالة محمد ، لأنها تعيد إلى الإنسان سالف مكانته التي عبرت عنها التوراة بجعله الإنسان قد خلق على صورة الله ، بعد أن نظر إلى الإنسان على أنه شيءٌ حقيرٌ غارقٌ في الخطية يحب عليه أن يمحو ذاته نهائياً حتى يظفر بالخلاص . كأنها تحدد الصلة بين الإنسان - وقد رُدَّ اعتباره - وبين الله على أساس أن الإنسان في صلة تسليم تجاه الله ، ولكنه تسليم يحتفظ فيه الإنسان مع هذا بفعاليته الواضحة : فال فعل الإنساني واللطف الإلهي كلاهما متضادان مع الآخر ولا سيادة مطلقة للواحد على الآخر . وفي هذا نشاهد في الإسلام جانباً إيجابياً واضحاً ، إلى ذلك الجانب التسليمي الذي لا يمكن أن يخلو منه دين ، لأن كل

(١) نريد أن نفهم « علq » بهذا المعنى ، لا بالمعنى الشائع عند المفسرين .

دين لابد أن يقوم على شيء من التسليم لوجه الله . فهذا الازدواج اذاً في تصور الصلة بين الله وبين الإنسان طابع جوهرى له أخطر الأثر في تحديد مضمون العقائد في الإسلام .

أما وقد وصلنا في حياة الرسول الروحية الى هذه النقطة الخامسة التي تفصل بين عهدين : عهد التحضير ، وعهد التبليغ : التحضير لتلقى الرسالة من لدن الله ، والتبليغ لها يإذاعتها في الناس ونشر الدعوة - فعلينا أن ننظر في الصورة التي كانت عند المسلمين الأوّل عن نبيهم ، مما يكون المرتبة الأولى لصورة النبي في ضمير أمته . فنلاحظ أولاً أنَّ أغلب الصحابة كانوا ينظرون إلى النبي بنفس النظرة التي نظر بها إلى نفسه : أي أنه إنسان بكل ما بهذه الكلمة من معان ، وإن كان أعلى مرتبة في سلم الإنسانية ، وأنه رسول فحسب ، أعني أنه إنما يصدر عن وحي إلهي هو وحده الذي يقييد المؤمنين . فإن كانت أقواله صادرة عن نفسه ، لا عن وحي صريح ، فالMuslimون في حل من اتباعه . فلنعرض الآن هاتين النقطتين في شيء من التفصيل . أما من الناحية الأولى فلا تأله ولا تقديس ولا عصمة : إنما هو بشر يوحى إليه ، وهو

يُخْطِلُهُ وَلَكِنَ اللَّهُ يعْفُو عَنْهُ، وَيُنْصِّ عَلَى هَذَا صِرَاطَةً فِي
الْقُرْآنِ . وَهُوَ لَا يَأْتِي بِمَعْجَزَاتٍ مِّنْ عَنْدِهِ ، وَمَعْجَزَتَهُ الْوَحِيدَةُ
هِيَ الْقُرْآنُ الْمُوْحَى بِهِ مِنْ عَنْدِ اللَّهِ ، وَهُوَ قَابِلٌ لِلَاِنْفَعَالِ بِمَا
يُنْفَعُلُ بِهِ بَنُو الْإِنْسَانِ ، عَلَى سُمُّ مِنْ مَرَاتِبِ اِنْفَعَالِهِ . وَهُوَ
يُشَارِكُ النَّاسَ فِي دُنْيَاهُمْ بِقَدْرِ كَافٍ ، بِحِيثُ لَا يَرِيدُ أَنْ يَتَمَيَّزَ
مِنْهُمْ تَمَيِّزاً ظَاهِرًا فِي شَيْءٍ مِّنَ الْمَلَبِسِ وَالْمَأْكُولِ وَمَا إِلَيْهِمَا .
فَهُوَ إِنْسَانٌ ، وَإِنْسَانٌ جَدًا ، وَلَا شَيْءٌ مَا هُوَ إِنْسَانٌ بِغَرِيبِ
عَنْهُ . وَلَسْنَا نَجِدُ فِيهَا يَرُوِي مِنْ أَخْبَارِ الصَّحَابَةِ عَنْ عَهْدِ
الرَّسُولِ مَا يَدْلِي عَلَى خَلَافَهُ ذَلِكَ . أَمَّا مَا يَرُوِي عَنْ «بَرَكَة»
الْأَشْيَاءِ الَّتِي يَتَنَاهَا الرَّسُولُ وَيَسْتَخْدِمُهَا مَا هُوَ مَرْوُى مَثَلًا
عَنِ الْمُغَيْرَةِ بْنِ شَعْبَةِ وَمَنْ إِلَيْهِ ، فَنَحْسَبُ أَنَّهُ لَمْ يَوْجُدْ فِي عَهْدِ
الرَّسُولِ إِلَّا بِصُورَةِ أُولَئِكَ لَا تَحْتَمِلُ التَّأْوِيلَاتُ الَّتِي نَذَهَبُ
إِلَيْهَا الْيَوْمَ مِنْ وَرَاءِ مَعْنَى «الْبَرَكَة» مَا هُوَ وَلِدُ الْعَصُورِ التَّالِيَةِ ،
أَوْ أَنَّهُ فِي الْوَاقِعِ مِنَ الْأَشْيَاءِ الَّتِي أُضِيفَتْ مِنْ بَعْدِهِ إِلَى الصَّحَابَةِ
تَبَرِّيرًا لِمَا سَيَذْهَبُ إِلَيْهِ الْمُتَأْخِرُونَ .

ثُمَّ يَلَاحِظُ مِنَ النَّاحِيَةِ الثَّانِيَةِ أَنَّ النَّبِيَّ كَانَ لَا يَجْعَلُ أَقْوَالَهُ
أَوْ أَمْرَهُ وَاجِبَةً الْإِتَّابَعِ وَالتَّسْلِيمِ بِهَا إِلَّا فِي الْأَحْوَالِ الَّتِي تَكُونُ
فِيهَا هَذِهِ الْأَوْامِرُ صَادِرَةً عَنْ وَحْيٍ إِلَهِيٍّ صَرِيحٍ . وَالصَّحَابَةُ
بِدُورِهِمْ كَانُوا عَلَى شَعُورٍ كَامِلٍ بِهَذَا الْمَعْنَى ، حَتَّى إِنَّهُمْ كَانُوا

ينبهون الرسول نفسه إليه في بعض الأحيان . فيروى مثلا أنه في أثناء غزوة الخندق لما أشتد البلاء على المسلمين في أول الأمر ، رأى النبي أن يستميل قبيلة غطفان التي تحالفت مع قريش في تلك الغزوة هي وبني قريطة ، فجرى بينه وبين قائدتها صلح كتبوه في كتاب موداه أن يُعطيا ثلث ثمار المدينة على أن يرجعا بن معهما من قبيلة غطفان عنه وعن أصحابه . وبعث النبي إلى سعد بن معاذ وسعد بن عبادة قائد الاؤس والخزرج على التوالي ، فذكر لها ما فعل واستشارهما فيه ، فقال له : « يا رسول الله ! أمرأ تجده فتصفعه ، أم شيئاً أمرك الله به ! لابد لنا من العمل به ، أم شيئاً تصنعه لنا ؟ ... يا رسول الله ! قد كنا نحن وهو لا القوم على الشرك بالله وعبادة الأولئك لا نعبد الله ولا نعرفه ، وهم لا يطمعون أن يأكلوا منها ثمرة إلا يقرى أو يبعا ، أخرين أكرمنا الله بالإسلام وهدانا له وأعزنا بك وبه ، نعطيهم أموالنا ؟ والله مالنا بهذا من حاجة ؟ والله لا نعطيهم إلا السيف حتى يحكم الله بيننا وبينهم . قال رسول الله صلعم : فأنت وذاك . فتناول سعد بن معاذ الصحيفة فمحما ما فيها من الكتاب ، ثم قال : ليجهدوا علينا . »^(١)

(١) ابن هشام : « السيرة » ، ج ٢ ، ص ١٦١ .

هذا ، أيها السادة ، مثل من أعلى الأمثلة على الأخوة الكاملة والحرية المطلقة في إبداء الرأي والتقدير الكبير لشرف العقل الإنساني لأنكاد نجد له نظائر كثيرة في الأديان الأخرى . بل لم يقتصر أمر تبنيه الصحابة للرسول ورده إلى ما يرون على المسائل العامة التي تتصل بالجماعة الإسلامية ، إنما امتد كذلك إلى الأفعال والأحوال الشخصية للرسول . فيروى أن عبد الرحمن بن عوف لما رأى النبي يسكي على قبر ابنه ، زجر النبي بعنف قائلا : إنما تفعل بهذا ما تنهى عنه الناس ^(١) .

فأية روعة في تقويم الحرية الفكرية نراها عند الرسول وأصحابه ! إن في هذا لأنبل نموذج لتقدير حرية الفكر وتقديس الشرف الإنسانية . وإن فيه لأعمق عبرة نفيد منها في احتفالنا هذا بموالده الكريم .

(١) ابن سعد : « الطبقات » ، ق ١ ج ١ ، ص ٨٨ .

صورة هرمس في الفكر العربي

دراسة ونحو صغير مفتوحة

صورة هرمس في الفكر العربي

هرمس هو الاسم الذي أطلقه اليونان على الإله المصري تحوت ، لما أن اتصلوا بمصر منذ عهد مبكر أسبق من عهد هيروdotus ، أو من أيامه فقد تحدث عن معبد هرمس (١٣٨ : ٢) . والإله تحوت عند المصريين كان من مناقبه أنه يحسب عدد السنين والزمان ، ويقدر لكل إنسان مقدار أجله ، ولذا كان يعد سيد المصير ، وأنه الذي اخترع الكتابة كأبدع كل ما يتوقف عليها من علوم وصناعات ، على رأسها السحر والطب والفلك والتنجيم والصنعة ، ثم مالت أن ارتفعت أو وهيته فصار ذا دور بارز في الكونيات التي أنشأها كهنة هرمopolis التي عُدَّ ربه ، فأصبح لها عظيماعنه يصدر الخير ، وعد بمثابة قلب رع وسيد الزمان وسلطان السنين ، وهو قديم ، حق ، وكل ما ينشق من قلبه يتصرف بصفة الوجود ، وما ينطق به يستمر أبداً .

وهرمس عند اليونان له من الصفات ما يقرّ به كثيراً من تحوت مما يسرّ لليونانيين عملية التمثيل هذه : فهو طبيب ، يعرف مزايا السحر لطب الأدواء ، وهو رسول الآلهة ،

وبالتالى هو المترجم عن الكلمة الإلهية ، حتى إن أفالاطون قد لد له أن يشتق هذا الاسم من اللفظ : ^{εὐηγέλης} أي الترجمان (محاورة « أقراطيلوس » ، ٤٠٧ ه وما يتلوها) مع ما في هذا من تعسف ظاهر وعبث ، ييد أن هذا العبث كان له أثره الكبير من بعد . فهيكاتيوس من أبديرا ينسب إليه اختراع الألفاظ والكتابية والعبادة الإلهية والفلك والموسيقى

والألعاب وحسن الإيقاع . وعند الرواقين أن هرمس هو اللوغوس أو الكلمة . ثم يصبح هو اللغة نفسها ، لأنه الرسول ، واللغة هي الرسول بين العقول . وفي هذا كله شاهد الشبه البارز الذى سرعان ما جعل اليونانيين يقولون إن تحوت المصرى هو هرمس اليونانى .

ولقد كان لليونانيين ولع شديد بهذه الهويات بين آلهتهم والآلهة الأجنبية . والظاهرة عينها نراها تskرر في الفكر العربى الإسلامى ، لكن مع الأنبياء بطبيعة الحال ، ما دام التوحيد هنا لا مجال فيه لشيء مما كان يفعله اليونان : أعني أن البحث عن الهويات سيكون بين الأنبياء الذين يعترف بهم الإسلام وبين الآلهة الأجنبية ذوات التأثير والمكانة فى الأذهان والأقطار العربية . وكان الوسيط لهذا فى بعض الأحيان هو الإسرائيلىات : الصحيح منها والمنحول .

والنبي الذى وجد فيه المفكرون العرب ما يشبه هرمس هو إدريس . وإدريس كما ورد في القرآن لا يصوّر إلا بما صور به في التوراة من أنه كان ورعاً صالحاً وأن الله رفعه إليه وأنه كان صابراً : « واذكر في الكتاب إدريس إنه كان صديقاً نبياً ورفعناه مكاناً علياً »^(١) ، « واسمعيل وادريس وذا السكفل كل من الصابرين » و« أدخلناهم في رحمتنا إنهم من الصالحين »^(٢) . ولا يرد في القرآن ، كما في التوراة ، مقدار سنه ، إذ ورد في التوراة أنه عاش ٣٦٥ سنة على الأرض ، مما يدل على أنه بطل شمسي . لكننا نجد إلى جانب هذه الصورة القرآنية — التورانية لإدريس ، صورة أخرى في قصص الأنبياء لدى المؤرخين^(٣) . فيذكر أن إدريس كان « أول من خط بالقلم ، وأول من خاط الشياب ولبس المحيط ، وأول من نظر

(١) سورة مریم (٥٧ وما يليها) .

(٢) سورة الأنبياء (٨٥ وما يليها) .

(٣) الطبرى : « تاريخ الطبرى » ، ١ : ١٢٢ وما يليها ؛ اليعقوبى : ١ : ٨—٩ ، ١٦٦ ؛ ابن الأثير : ١ : ٤٤ ؛ الديار بكرى : « تاريخ الخمس » ، ص ٦٦ ؛ أبو زيد : « البدء والتاريخ » ، ٣ : ١١ وما يليها ؛ ثم الشعبي : « عرائس المجالس » ، ٥٠—٥١ .

في علم النجوم والحساب » كما يقول الثعلبي ^(١) . والقطنطى يفيض في هذا المعنى ، خصوصا وهو يتحدث عن إدريس على أنه هو هرمس ، فقال : « وأقام إدريس ومن معه بمصر يدعو الخلائق إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وطاعة الله عز وجل ، وتكلم الناس في أيامه باثنين وسبعين لساناً ، وعليه الله عز وجل منطقهم ليعلم كل فرقه منهم بلسانها ، ورسم له تمذين المدن ، وجمع له طالب العلم بكل مدينة ، فعرفهم السياسة المدنية وقرر لهم قواعدها ، فبنيت كل فرقه من الأمم مدنًا في أرضها ، وكانت عدة المدن التي أنشئت في زمانه مائة مدينة وثمانين وثمانين مدينة ، أصغرها الرها . وعلّمهم العلوم . . . وهو أول من استخرج الحكمة وعلم النجوم ، فإن الله عز وجل أفهمه سر الفلك وتركيبه ونقطة اجتماع السكواكب فيه وأفهمه عدد السنين والحساب . ولو لا ذلك لم تصل الخواطر باستقرارها إلى ذلك » ^(٢) .

ومن هذا يلوح أن ثبت مصدرين لصورة إدريس في

(١) « عرائس المجالس » ، ص ٥٠ ، المطبعة السعيدية بالقاهرة ، بدون تاريخ .

(٢) القطان : « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » ، ص ٣ ، طبع مصر سنة ١٣٢٦ هـ = سنة ١٩٠٨ م .

الفكر العربي : إحداها التوراة والقرآن ، والأخرى السكتب
التاريخية . ويشبه أن يكون المصدراً معاً هما اللذين أثرا في
رجل كالتعليق ؛ لأنه جمع بينهما في صورة واحدة هي في نظره
صورة دينية خالصة . فمن أين وردت الصورة الثانية وهي
التي نراها خصوصاً عند القبطي في أكمل ما ترد ؟

أكبر الظن أنها أخذت عن سكتب الصنعة والكتب
الفلسفية عامة ومنها انتقلت إلى المؤرخين . ذلك أن نفس
الظاهرة التي وجدناها عند اليونانيين في اتصالهم بالمصريين قد
تبعددت عند العرب في تقبيلهم للتراث اليوناني ، فحاولوا أن
يجدوا في هرمس - كاصورته السكتب الهرمية ، وقد انتشرت
انتشاراً هائلاً في القرن الثالث وما تلاه - شخصية من أشخاص
الأنبياء حتى يظفر بحق المواطن في دار الإسلام الروحية .
وهنا يمكن المرء أن يتسمى : ولماذا لم يتم هذا إلا بالنسبة إلى
هرمس وحده من بين بقية الآلهة الأجنبية ؟ والجواب عن
هذا ميسور واضح :

ذلك أن هرمس هو الإله الوحد الذي كان ذا أثر ضخم
في التطور الروحي والعلمي عند العرب ، فلم يكن يعنيهم غيره
من بين الآلهة كاهم . فن الطبيعى خصوصاً وهو صاحب الوحي
والنبوة فيما يتصل بالمصير والمقدور وطوالع الناس والأحوال

الكونية الرئيسية — أن يبُوه صفة شرعية بحشره في زمرة
الأنبياء المعترف بهم في الإسلام .

وهنا يرد سؤال آخر : لماذا لم يختار إلا إدريس ، مع أنه
كما صوره القرآن والتوراة من قبل لا ينطبق على هرمس ؟
والقطع في الجواب عن هذه المسألة غير ميسور إلا إذا عرفنا
أن شيئاً من هذا قد تم من قبل في الكتب اليهودية المنحولة
وغيرها مما يدخل في عداد الأدب الرباني *rabbínique* فيها
يتصل بهرمس وواحد من أنبياء العهد القديم ، خصوصاً
أخنونخ ، الذي تقول عنه الكتب الإسلامية إنه هو إدريس .
وإذا لم يكن في وسعنا الآن — بما لدينا من وثائق — أن
نقرر وقوع هذه الهوية بين هرمس وبين أخنونخ في الكتب
اليهودية ، بيد أننا نستطيع افتراض شيء من ذلك ، وإلا لم
نفهم المصدر في حدوث هذا في الكتب الإسلامية — اللهم
إلا أن تكون الأخيرة هي التي فعلت كل هذه العملية :
إدريس = أخنونخ = هرمس = تحوت ..

وفي هذا يمكن أن نفترض أسباباً اشتتاقيّة تعسفية مثل
ما ورد في « عرائس المجالس » للشعلبي من أن إدريس « سمي
إدريس لكثره درسه الكتب وصحف آدم وشيث »^(١) ..

(١) « عرائس المجالس » ، س ٥٠ ، القاهرة . بدون تاريخ .

أعني من هذا أن المؤرخين وجدوا أن اسم إدريس هو أقرب الأسماء — لغوياً واشتقاقياً — إلى أن يتخذ للدلالة على من عنى بالكتابة والدرس والصحف واللغة، وهو هرمس.

وعلى كل حال فإن الأمر في إدريس نفسه مختلف فيه أشد الاختلاف: فنيلدكه قال إنه من المحتمل أن يكون «أندرية»^(١). وهرمن رد عليه^(٢) قائلاً إن أندرية هذا الذي رفع مكاناً علياً ما هو إلا طباخ الإسكندر، هذا الطباخ الذي ظفر بالخلود. كما أنتابنجد في بعض المصادر الإسلامية ما يميل إلى القول بأنه هو إلياس أو الخضر.

دخل هرمس إذاً دار الإسلام الروحية على أنه إدريس (هل يكون هذا الاسم تحريراً للفظ هرمس؟) وكان له أثر ضخم كشف عنه الأستاذ ماسينيون في بحثه بعنوان «ثبت المؤلفات الهرمية العربية»، الملحق بكتاب فستوچير عن «وحى هرمس المثلث بالعظمة»^(٣). فيين كيف أن

(١) نيلدكه *Nöldeke* «مجلة الآشوريات» Zeitschrift für Assyr. ج ١٧، ص ٨٤ وما يليها.

(٢) ر. هرمن «R. Hartmann» مجله الآشوريات، ج ٢٤، ٣١٤ وما يليها.

(٣) Le R.P. Festugière: *La révélation d'Hermès Trismégiste* app. III : "Inventaire de la littérature hermétique arabe" par Louis Massignon. Paris, 1944.

الاعتراف بهرمس في نظر السكتاب العربي، وأغلبهم مسلمون، لا يعني اعتناق تلك العقيدة الوثنية التي كانت لا تزال قائمة في حربان في مستهل القرن التاسع الميلادي (الثالث الهجري) عند الصابئة الذين كانوا ينظرون إلى هرمس على أنه إله كل المخترعات المدنية. ويقول إن هرمس - إدريس لم يكن نبياً أو حبيباً إليه بنص لا يتغير عن طريق ملك ، شأن بقية السكتب المقدس (التوراة والإنجيل والقرآن) ، بل أدى ليعلم الناس بإيهام (في مقابل «الوحى»، وهو التنزيل غير المباشر بواسطة ملك) كيف ينظمون المدن والأمصار وينشئون الصنائع . . . وكان أول المسلمين الذين اعتنقوا أو آمنوا بالهرسيات هم من الشيعة الذين يرون أن التاريخ دورى . . . ولقد استعان المشتغلون بالدراسات المتصلة بالتراث الهميـنى بـهـرـمـس - إدـريـس ليـجـدـواـهـذـاـتـرـاثـحـقـتوـطـنـفـدارـالـإـسـلـامـ،ـيـنـيـماـكـانـالـمـنـطـقـوـمـاـبـعـدـالـطـبـيـعـةـعـنـأـرـسـطـوـغـيرـمـعـرـفـبـهـمـاـبـعـدـ» . كذلك استعان به الزنادقة من ذوى النزعة المانوية والصابئة كيما يدرأ عنهم الاضطهادات التي استهدفوها في ذلك العهد (القرون الثانى والثالث والرابع للهجرة)؛ ثم كان هرمس أثيره خصوصاً في الصناعات المتصلة بالفلك مثل الأسطرلابات والأنابيق .

لَكُن سر عان ماقام رد فعل ضد نفوذ الآراء الهرمسية، وبخاصة ما اتصل منها بعلم التجيم والسحر والطلسمات . لهذا جاء أتباع هرمس من بعد خاولوا أن يؤكدوا الجانب الديني في هرمس . فما يرويه السر خسى عن أستاذة الـ كـ سـ نـ دـ يـ « أنه نظر في كتاب يـ قـ رـ به هـ ظـ لـاءـ الـ قـ وـمـ (الصـ اـ بـ ئـ ئـ) ، وهو مـ قـ الـاتـ لـ هـ رـ مـ سـ فـ التـ وـ حـ يـ دـ ، كـ تـ هـ لـ اـ بـ نـهـ ، عـلـى غـايـةـ مـنـ التـقـانـةـ فـيـ التـوـحـيدـ ، لـا يـجـدـ الـفـيـلـيـسـوـفـ إـذـا أـتـعـبـ نـفـسـهـ مـنـدـوـحـةـ عـنـهاـ وـالـقـوـلـ بـهـ » ^(١) . ثم مـالـبـثـ أـنـ اـتـقـلـ تـأـيـرـهـ إـلـىـ الصـوـفـيـةـ عـنـ طـرـيـقـ ذـيـ النـونـ الـمـصـرـىـ (المـتـوـفـىـ سـنـةـ ٢٤٥ـ هـ = سـنـةـ ٨٥٩ـ مـ) خـصـوـصـاـ فـيـ فـكـرـةـ اـسـتـخـدـامـ « الـرـوـحـ » فـيـ مـقـابـلـ « الـعـقـلـ » ، فـيـ إـدـرـاكـ الـمـسـائـلـ الـإـلـاهـيـةـ .

تلك خلاصة ما يقوله الأستاذ ماسينيون في استهلال بحثه الذي أشرنا إليه . ونحن نلاحظ أولاً أن قوله بأن هرمس - إدريس لم يكن معدوداً عند العرب من الأنبياء ذوى الوحي المغزى يمكن أن يتعرض عليه بما يورده المؤرخون والمفسرون من أن الله تعالى شرفه بالنبوة وأنزل عليه ثلاثين

(١) « الفهرست » لابن النديم ، ص ٤٤٤ — ص ٤٤٥ ، القاهرة بدون تاريخ .

صحيفة^(١) ، ثم خصوصاً بما يرد من أخبار خاصة بالسرّب وباللوح الذي من زبر جد أخضر ، وهو الذي فيه « صنعة الطبيعة » ، ثم بالكتاب الذي فيه « سرّ الحقيقة وعلم علل الأشياء »^(٢) ، مما هو وارد في نصوصنا التي ننشرها هنا . وهذه المسألة مهمة ، لأنها تبين لنا التغيير الذي طرأ على صورة هرمس في الحضارة العربية . ففكرة السرّب هي التي تدل على الرمز الأولى لروح الحضارة العربية ، إذ السرّب هو الكهف الذي وفقاً له تتصور هذه الروح المكان ، وهو بعينه السرّاب الذي يختفي فيه الإمام المستور عند الشيعة . واللوح هو بمثابة اللوح المحفوظ ، وما إلى هذا من أفكار دينية تنبع من صميم الروح العربية والسامية . والكتاب هو بمثابة الكتاب المقدس المستمدلي في أصله من اللوح (المحفوظ) .

في هذه الأفكار الثلاث إذا : السرّب ، اللوح ، الكتاب – نشاهد خير معبر عن روح الحضارة العربية ؛ كما نلحظ التغيير الذي طرأ على صورة هرمس من المصريين إلى

(١) « تفسير » الفخر الرازي ؟ ج ٥ ص ٦٦ ، القاهرة سنة ١٣٠٦ هـ = سنة ١٨٩٠ م .

(٢) راجع النصوص بعد ، رقم ١ ورقم ٢ .

اليونانيين ثم إلى الحضارة العربية في مظاهرها : الهلينية ، والكلدانية ، والعربية . وفي النصوص التي نقدمها هنا ، والتي وجدت كاها في العربية ، خير تعبير عن هذه المظاهر الثلاثة .

فالنص رقم ١ يمثل الصورة الهلينية hellénistique لهرمس . وهو – بحسب ما يرد في آخره – مأخوذ من كتاب « الاسطاخس » . وهذا الكتاب مما ينسب إلى هرمس ^(١) ، ويوجد منه فقرات طويلة في كتاب « المجموع المبارك » للمسكين (مخطوطة باريس برقم ٤٥٢٤ ورقة ١٤ ، ١١٣٦ ، اخ) ؛ وفي « غاية الحكم » المنسوب إلى الجريطي (نشرة رتر ، ح ١ ص ٢٣٣ ، ص ٢٤٢) وفي مخطوطة باريس برقم ٢٥٧٧ (« كتاب علل الروحانيات ») ، كما أشار إلى ذلك ماسينيون في مقاله المذكور آنفا ^(٢) .

والمهم في هذا النص خصوصاً فكرة الطابع التام وروحانية الفيلسوف ، وهي الفكرة التي أشرنا من قبل إلى أهميتها وما سيكون لها من أثر خطير في الفكر الإسلامي

(١) ابن النديم : « الفهرست » م ٤٩٦ س ١٢ ، طبع مصر.

(٢) الكتاب السابق ، م ٣٩٤ .

العربي . وهي هنا لا تزال لابسة ثوباً وثنياً ، إذ لا حديث في هذا النص عن اللوح والكتاب ، بينما نجد في النص رقم ٢ الذي يمثل المظير العربي بصورة هرمس أن اللوح والكتاب هما من أهم ما عنى به المؤلف في ذكر قصة هرمس أو هرمس بلنياس . وإنما اقتصر نص «الاستياخس» على فكرة «السرب» لأنها أساسية في تصور الروح العربية . هذا فضلاً عن استبعاد التنزيل الإلهي في نصنا الأول ، لتلك النزعة الوثنية عينها ، ورد الأمر إلى طباع تام هو بمثابة الملقن للفيلسوف الحكمة بطريق إنساني ، وهو ظاهر خصوصاً في كيفية دعوة هذا الطباع التام : فهى تم بواسطة أدعية وتحضيرات سحرية .

أما النص رقم ٢ فأخوذ من كتاب «سر الخليقة وسنة الطبيعة» المنسوب إلى بلنياس ، وأكبر الظن أنه ألف في عهد المأمون (المتوفى سنة ٢١٨ = سنة ٩٣٣ م) ، ألفه أحد المسلمين ونسبة إلى بلنياس الطواني ، وقد نشرنا هنا استهلاله ثم خاتمتة لأنهما يتصلان بصورة هرمس . أما الكتاب نفسه فقد درسه كراوس دراسة وافية في الجزء الثاني من كتابه «جابر بن حيان»^(١) ، فسكنى بالإحالة إليه . ومن الملاحظ

(١) ص ٢٧٠ — ص ٣٠٣ ، القاهرة سنة ١٩٤٢ : Paul Kraus : *Jabir Ibn Hayyan*,

هنا فيما يتصل بالنص الذى أوردناه أن بلنياس هو هرمس
كما يستبين من مقارنة هذا النص بالنص رقم ١.

وفي النص رقم ٣ نشاهد الرواية نفسها ، منسوبة هذه
المرة إلى أفلاطون . وهذا التطور في نسبة الصورة نفسها من
هرمس إلى بلنياس إلى أفلاطون ، ثم إلى أرسطو كافى نهاية
نص « الأسطrophis » ، حيث ورد أن الكتاب لأرسطو —
ويلوح أن نسبته إلى أرسطو قديمة ، إذ نراها عند موسى بن
ميمون^(١) — نقول إن لهذا التطور دلالته في محاولة الفكر العربى
تمثيل هؤلاء الأشخاص حتى يصبحوا جميعاً جزءاً من كيائنه .

والنص الرابع يمثل الصورة الكلدانية ، أعني الصابئة ،
لهرمس ، فيقول لنا إنه نبى الكلدانين واسمها « ذوانى » ،
وتفسير ذوانى : مخلص البشر » ، وإنه هو هرمس الثانى ،
أما هرمس الأول فكان في الألف الثانية بينما هرمس الثانى
في الألف الثالثة ، والألف الأولى كان فيها آدم . ففي هذا
التاريخ الدورى يقوم على كل دور « نبى ملك عالم مستخرج
مبتدع لصنائع وعلوم كثيرة ». وفي هذا صورة التاريخ كما
تراه الروح العربية . وهنا في هذا النص نجد بعضاً من

(١) اشقولزوون ، « الصابئة » ، ج ١ نص ١٧٥ ، سنة ١٨٥٦ . Chwolsohn : Ssabier.

المزج بين الأفكار الشرقية الكلداوية وبين الأفكار المسيحية ،
أو على الأقل وجه الشبه بينهما قوى بارز للعيين .

تلك هي الملامح الإجمالية العامة لصورة هرمس في
تطورها حتى الفكر العربي ، وفيها تبدى في الوقت نفسه
المميزات البارزة للروح العربية ، وبخاصة ما يتصل منها بالنزعة
الإنسانية .

وصف المخطوطة رقم ٤٢٩١

تصوف بدار الكتب المصرية

على الرغم من أن الصفحة الأولى تذكر عنوان إحدى عشرة رسالة على أنها متضمنة في هذا المجلد ، فإنه لا يوجد في هذا المجلد إلا الرسائل الست الأولى منها فقط ، وهي :

١ - كتاب رسالة « روح القدس في مناصحة النفس » ، تأليف شيخ العارفين وإمام المحققين وعمدة المترفعين ، صاحب الحتم الحمدي ، والسر الصمدى ، الشيخ الأكبر والسكنى الأحمر الشيخ محي الدين محمد بن محمد بن عربي الأندلسى الحاتمى الأندلسى (كذا ! مكررة) الطائى - [من ورقة ١ إلى ورقة ٩٦ ب] .

٢ - مختصر كتاب « الدرة الفاخرة في ذكر من انتفع به في طريق الآخرة » ، تأليف حضرة الشيخ الأكبر العارف الحق محي الدين محمد بن علي بن عربي الحاتمى الأندلسى - [من ورقة ١٩٧ إلى ورقة ١١٢٠] .

٣ - كتاب « مرآة المعانى لإذراك العالم الإنسانى » ويقال

له أيضاً : طب الإنسان من نفسه — [من ورقة ١٢١ إلى ١٢٥].

٤ - رسالة أرسطاطاليس إلى الإسكندر — وهي التي سننشرها هنا — من ورقة ١٣٦ إلى ١٣٧ بخط نسخى . [١٣٦ = ٢١ س ، ١٣٦ ب = ٢١ س ، ١٣٧ س = ٧].
ويتلوها (١٢٧) مقتبس عن الطبرى في بيان أعمال الصابئين في استجلاب قوى السκواكب في ٩ س ، ثم باب صرع الصحيح وتلبيس السκف في ٧ س .

٥ - « تحفة السّفرة إلى حضرة البررة » ، تأليف حضرة الإمام العارف ابن عربي الخاتمى [الخاتمى] نفعنا الله به وجعلنا من حزبه آمين ! [من ورقة ١٣٨ إلى ١٤٧].

٦ - ويتلو ذلك : القصيدة التائية للشيخ الأكابر حضرة محيي الدين (ورقة ١٤٧ ب إلى ١٥٧ ب).
وفي نهاية المخطوط كلاماً : « تمت تائية حضرة سيدى ومعتقدى الشيخ الأكابر محيي الدين ، قدس الله سره المتين — على يد أفقير العباد عبد الحق بن محمد المرزبانى عفى عنهمَا آمين . (١٥٧ ب) .

ويرد اسم هذا الناسخ في الصفحة الأولى هكذا : « علقها لنفسه فقير عفو الله عبد الحق بن محمد بن محمد بن أحمد بن أحمد الشهير بابن المرزباني . . . » ، كما يرد اسم هذا الناسخ الملاك لهذه المخطوطة (« علقها لنفسه ») في أواخر الرسائل : ١٦٣٠؛ ويرد التاريخ ١٥٣٥ — وهو تاريخ نسخ هذه الرسائل — في أواخر الرسائل : ١٣٢٠.

نصولى لهم نفس

خاصة بصورة هرمس في الفكر العربي

- ١ -

[١٤٦] رسالة أرسطاطاليس إلى الإسكندر :

قال سocrates الحكم : الطباع التام شمس الحكم وأصله وفرعه ، وسيد الأمس . فقيل له : من تستدرك الحكمة ؟ فقال : بالطبع التام . قيل له : فما أصل الحكمة ؟ قال : الطباع التام . قيل له : فما مفتاح الحكمة ؟ قال : الطباع التام .

قيل له : فما الطباع التام ؟ قال : روحانية الفيلسوف التي هي متصلة بنجمه ومدبرة^(١) ، فتفتح مغاليق الحكمة ، وتعلمه ما استشكل عليه ، وتوحي إليه بصوتها ، وتلهمه مفاتيح أبوابها في النوم واليقظة . والطبع التام للفيلسوف بمنزلة المعلم العالم الناصح ، الذي يعلم الصبي الكلمة بعد الكلمة ؛ فكلما أحكم بباباً من العلم أدخله في باب آخر ، ولن^(٢) يخالف ذلك الصبي

(١) ص : مدبرة .

(٢) ص : أن .

النقص في عليه مادام له ذلك العالم باقياً^(١) ، لأنه يكشف له
عما اشتبه ، ويعله ما أشكل ويبتدوء من العلم بما لا يسأل عنه .
فهكذا الطابع التام للفيلسوف ؛ وهو قوة تأييد ، لا نقص على
الفيلسوف في عليه وحكمته معه .

وللحكماء في هذه الروحانية تدبير ، هو السر الموضع بينهم
الذى لا يطلع عليه أحدٌ غيرهم ، وهو السر المكتوم في الحكمة .
ولم يكن من أبواب الحكمة باب لطيف ، ولا جليل ، إلا أبدت
الحكماء لتألمذتهم ، وأداروه فيما بينهم بكتب ومسائل ما خلا
هذا السر المكتوم الذي هو بتدبير روحانية الطابع الشمام .
وكان^(٢) الحكماء يسمون هذه الروحانية : بما غيش فغديسواد
وغداش يوفغاديش — هذه أربعة أحرف ، أسماء هذه الروحانية
وتجيدهم ، كانوا يسمونهم بها عند الحاجة إليهم .

وقد ذكر هرمس قال : إني < لما > أردت استخراج علم
عمل الحقيقة وكيفيتها ، وقعت على سرّب ملوك^(٣) ظلمة ورياحاً ،
فلم أبصر فيه شيئاً لظنته [١٣٦] ، ولم يضيء لي فيه سراج لكثره

(١) من : باق .

(٢) من : وكانوا .

(٣) من مملوكة .

رياحه ^(١) . فأتاني آت في منامي بأحسن صورة ، فقال لي :
 خذ نوراً فضعه في زجاجة تقيه من الأرياح وتنمير لك ،
 وادخل إلى السرب وأحضر وسطه ، واستخرج منه تمثلاً
 بالطلسم معمولاً ، فإنك إذا استخرت ذلك التمثال ، ذهبت رياح
 السرب وأضاء لك . ثم احتضر في أربعة أركانه ، واستخرج
 علم سرائر الخلائق وعلل الطبيعة وبده الأشياء وكيفيتها .
 قلت له : ومن أنت ؟

قال : طباعك التام ؛ فإن أردت أن تراني فادعنى باسمى .

قلت : وما الاسم الذي أدعوك به ؟

قال : يماغيش فغديسواد وغداش يوفغاديش .

قلت : في أي حال أدعوك ، وكيف أصنع دعائی إليك ؟

قال : إذا نزل القمر برأس المثلث ، ليلاً كان أو نهاراً ،

نخذ أربعة أقداح يسع كل واحد رطلاً ، فاملأ كل واحد من

(١) قارن بهذا ما ورد في كتاب « الأحجار على رأى بليناس »
 لجابر بن حيان : « قال بليناس : أقول وأصف الحكمة التي أيدت
 بها بعد خروجي من السرب وأخذ الكتاب واللوح : إن الذي يعم
 الأشياء كلها الطبائع التي هي البسيطة لا المركبة ... » (« مختار رسائل
 جابر بن حيان » ، نشرة بـ « كراوس » ، القاهرة سنة ١٣٥٤ هـ
 = ١٩٣٥ م ، ص ١٢٦ س ٧ — س ٩) . وقارن بمقدم النص
 رقم ٢ .

كلون الدهن : دهن السمسم ودهن الجوز ودهن البقر . ثم خذ أربعة أقداح على ذلك المثال ، فاما لا ها خمراً ، وضعها ، ثم اعمل حلواً من دهن الجوز والسمن والعسل والسكر وسميد^(١) . وحللاً^(٢) وتين ، وضعه على خوان كبير ، ثم خذ شمعة فأسر جها وضع الخوان على شيء ، وضع حوله الأقداح المائية والسراج ، ثم خذه بيده فضنه على الخوان واحدة واحدة . ثم خذ بمحر تين مملوءتين خمأ ، فدخلن في أحدهما بالسفة والأخرى بالعود المطري^(٣) . ثم قم أنت قائماً وقل سبع مرات : يما غيش فغدي سواد وغداش يوفغاديش . فإنك إذا فعلت ذلك رأيتني . فكان الحكماء يتعاهدون ذلك من روحانياتهم في كل سنة مرة أو مرتين إجلالاً لطبعهم التام . ودعوا لهم حين أخبرهم هرمس الحكمي بذلك عنهم ؛ وعلموا أنهم إنما هرمس وضع ذلك للمحبة والموافقة ؛ ف كانوا يأكلون ذلك الطعام هم ومن أحبوا .

قال [١١٣٧] أرسطاطاليس : إن لكل واحد من الحكماء قوة تأييد من الروحانية ، تقويه وتألهمة وتفتح له مغاليق أبواب

(١) السميد (بالدال والذال) : الدقيق الأبيض .

(٢) الحلا : شعر وجه الجلد أو قشرة الجلد .

(٣) طرئي الطيب : خلطه بالأفواه .

الحكمة ، متصلة تلك بنجمه ^(١) العالى المدبر معه من يربو معه .
ويغذيه . ولكل ملك قوة وتأيد من الملائكة ، عال ^(٢) رفيع ،
متصل ^(٣) وصله بنجم فلكه العالى في مكانه . فكان الحكام ..
والملوك يتعاهدون هذه الروحانية بهذه الدعوة والاسماء ..
فكانوا يظهرون لهم ويعينونهم على عملهم وحكمتهم ويقدمون .
للملك تدبير ممالكتهم .

وهذا فصل من كتاب « الاسطماخس » .. وهو
لأرسطاطاليس .
والسلام والحمد لله وحده .

(١) من : شحمة .

(٢) من : عالي .

(٣) من : متصل .

من «سر الخالق وصنعة الطبيعه» وهو كتاب «العامل الجامع
للهؤلاء» صماده بميتوس الحكيم صاحب الطرائف والمعجائب

أقول على كتابي هذا ، وأصف الحكمة التي أيدت بها ،
لتسمعوا حكمي ، وتنفذ في أفهامكم ، وتخامر طبائعكم . فن
اتصل كلامي بطبعه فتحركت طبائده ، فهو كامل الطابع ، سليم
من الأعراض الفاسدة ، نقى النفس من الظلمة الحائلة بينه وبين
طلب الحكمة ، فهو يستمد بقوتها من قوة الكلام على قدر
قوتها وقدرات اتصال الكلام بها ، وتقوى بما استمدت من لطيف
الكلام على اقتباس الحكمة والنظر في اختلاف تركيب الطابع
وعمل الأشياء . ومن لم يتحرك طباعه لاستماع كلامي ، فلن
التباس الظلمة بنوره وكثرة العاظط الحال بين لطيفه وبين التتصعد
في درج الحكمة ، كإحالة السحاب المظلم بين نور البصر النير
وبين الاتصال بأنوار الكواكب المضيئة .

(*) ننشر هنا استهلال هذا الكتاب نقلًا عن المخطوطتين برقم ٣٥١
حكمة وتأريخها ١٢٩٧هـ في دار المسادة (استانبول) ، ثم ٤٠٩ حكمة
بدار الكتب المصرية .

والآن ! أتسمى لكم بسمى ، انزععوا في كلتي ، وتفكروا في كلامي ، وتضعوه نصب أعينكم ليلكم ونهاركم ، لتصبوا ابطول دراسته علم سرائر الخليقة وتدركوا بذلك صنعة الطبيعة : أنا بلينوس الحكيم ، صاحب اطلسات والعجائب . أنا الذي أويتت الحكمة من مدبر العالم بخصوصية اختلفت مع طبيعة ^(١) روحانية لطيفة ، سللت من الأعراض الدنسة ^(٢) وقويت ، ونفذت بطاقتها فأدركت كل ماغاب عن الحواس الظاهرة بالقوى الباطنة التي هي الفكرة والفطنة والذكر والهمة والنية . وأدركت بحواسها الظاهرة كل ما وقع تحتها من الألوان والأسماء ^(٣) والطعام والروائح والملابس ، ولم يبق شيء من الخلق الروحانية اللطيفة التورانية ، ولا الغليظة الثقيلة الجسدانية الواقعتين ^(٤) تحت القوى الباطنة والحواس الظاهرة ، إلا أدركت طبيعته وعلمه وخلقته ، ونفذت كيافيه بطاقته ، اعتداله لقهره الغليظ الجسدي الذي هو ضده . وأنا أقول لكم فاسمعوا :

اعمروا أن كل شيء فمن الطبائع الأربع التي هي الحر والبرد

(١) رقم ٣٥١ ، رقم ٤٠٩ : اختلفت طبيعة .

(٢) ٤٠٩ : الدنسية .

(٣) ٤٠٩ : في الطعوم .

(٤) ٤٠٩ : الواهدين .

واللبن واليis . والطبائع في كل الأشياء ، وكل الأشياء متصل بها ، وهي متصلة بعضها ببعض ، كلها^(١) تدور في مدار واحد يجمعها نظام واحد ، يدور بها ذلك واحد . فأعلاها متصل بأسفلها ، وأدنىها متصل بأقصاها ، لأنها كلها كانت من جوهر واحد ، من نقطة^(٢) واحدة ، يجمعها طبع واحد لا اختلاف فيه ، حتى عرضت فيه الأعراض ، فتبينت أجزاء ذلك الجوهر وتفرقت الخلق باختلاف تركيب الطبائع ، ووُقعت عليها الأسماء المختلفة .
<لا اختلاف الأعيان والصور؛ والجواهر، إن كانت مختلفة>
بالتركيب ، فإنها متصلة منفصلة ، قابلة بعضها ببعض ، منتقلة بعضها إلى بعض^(٣) مستدعاً أشكالها باتصالها بها ، دافعة أضدادها بخلافها لها . هذا سر العالم ومعرفة أصول الطبائع . وإنما وصفت علم تقابل الطبائع الأربع بالاختلاف والاختلاف ، ليكون علم ذلك أدباً لمن نظر فيه وجهارة له ، فيكون علاماً بتصرف الكائنات عن جواهيرها ، ومحكاً لتأليف الطبائع الأربع [٢ ب] وهو حينئذ أقوى على علم علل الأشياء . وإنما تكلمت بهذا الكلام في ابتداء كتابي ليكون من فهمه

(١) ٤٠٩ : كلام .

(٢) ٤٠٩ : نقطة .

(٣) ٣٥١ : بعضها بعضاً .

عَلَمَا بِجُوامِعِ الْأَصْوَلِ ، فَيَسْتَدِلُّ بِذَلِكَ عَلَى عِلْمِ سَرَائِرِ الْخَلِيقَةِ
وَيَدْرُكُ مِنْهُ صَنْعَةَ الطَّبِيعَةِ .

نَسْبُ بَلِيمُوسَ الْحَكِيمِ وَسَبِيلِهِ

وَالآن ! أَخْبَرْكُمْ بِسَبِيلِهِ وَنَسْبِهِ :

إِنِّي كُنْتُ يَتِيماً مِنْ أَهْلِ طَوَانَهُ ، لَا شَيْءَ لِي . وَكَانَ فِي بَلْدِي
تَمَثَّالٌ مِنْ حَجَرٍ ، قَدْ أُقْبِلَ عَلَى عَمُودٍ مِنْ خَشْبٍ ، مَكْتُوبٌ عَلَى
صَدْرِ التَّمَثَّالِ : أَنَا هَرْمَسُ الْمُلْكُ الْمُلْكُ الْمُلْكُ ؛ عَمِلْتُ هَذِهِ الْآيَةَ
جَهَاراً ، وَحَجَبْتُهَا بِحُكْمِي ، لَثَلَاثَ يَصْلِ إِلَيْهَا إِلَّا حَكِيمٌ مُثْلِي .
وَمَكْتُوبٌ تَحْتَهُ بِاللِّسَانِ الْأَوَّلِ : مَنْ أَرَادَ أَنْ يَعْلَمْ سِرَّ الْخَلِيقَةِ
وَصَنْعَةَ الطَّبِيعَةِ ، فَلِيَنْظُرْ تَحْتَ رِجْلِي . فَلَمْ يَأْبِ النَّاسُ لِمَا يَقُولُونَ .
وَكَانُوا يَنْظُرُونَ تَحْتَ رِجْلِي فَلَا يَرُونَ شَيْئاً . وَكُنْتُ ضَعِيفُ الطَّبِيعَةِ
لِصَغْرِيِّ . فَلِيَاقْوِيَّ طَبِيعَتِيِّ ، وَقَرَأْتُ مَا كَانَ مَكْتُوبًا عَلَى صَدْرِ
الْتَّمَثَالِ ، فَطَنَتْ لِمَا يَقُولُ ، وَحَفِرْتُ تَحْتَ الْعَمُودِ . فَإِذَا بِسَرْبِ
عَمَلُوهُ ظَلْمَةً ، لَا يَدْخُلُهُ نُورُ الشَّمْسِ . وَإِنْ طَلَعْتُ عَلَيْهِ تَحْرِكْ
فِيهِ^(١) الرِّياحَ ، لَا تَفْتَرَ . فَلَمْ أَجِدْ إِلَى الدُّخُولِ فِيهِ سَبِيلًا لِظَلْمَتِهِ ،
وَلَمْ يَثْبُتْ لِي فِيهِ ضَوْءٌ نَارٌ لِكَثْرَةِ رِياحِهِ . فَضَقْتُ ذُرْعَابِذَلِكَ ،

(١) ٤٠٩ : طَلَعَتْ فِيهِ تَحْرِكَ الرِّياحِ .

واشتد غمّي ، فغلبتني عيني ؛ وأنا مهموم القلب^(١) أفكّر فيما
لقيت من النصب ، إذ تجلّى لي شيخ على صورتي ومثالي ،
فقال : يابلينوس ! قم فادخل هذا السرب لتصل إلى علم سرائر
الخلية [١١] ، وتدرك صنعة الطبيعة . فقلت : لا أبصر في
ظليته ، ولا يثبت لي فيه ضوء نار لكثره رياحه . فقال لي :
يابلينوس ! ضع نورك في إناه صاف تحجب به الريح عن نورك ،
لاتبلغه و تستضيء بنورك في ظليته . فطابت نفسي ، وعلمت
أني قد أدركت طلبي^(٢) . فقلت من أنت ؟ لقد منَّ الله علىَّ
بك . فقال : أنا طباعك التام . فاستيقظت فرحاً . فوضعت
نوري في إناه صاف كما أمرني^(٣) ثم دخلت السرب . فإذا أنا
برجل شيخ قاعد على كرسى من ذهب في يده لوح من زبرجد
أخضر ، مكتوب في اللوح صنعة الطبيعة ، وبين يديه كتاب
فيه سر الخلية وعلم علل الأشياء . فأخذت اللوح والكتاب
طمئنا . ثم خرجت من السرّاب ، فنقلت من الكتاب سرائر
الخلية ، وعلم علل الأشياء ، وأدركت من اللوح صنعة الطبيعة ،
فارتفع اسماي بالحكمة ، وعلمت الظلامات والعجائب ، وعلمت
مزاجات الطبائع ، وترأكيها واحتلafها واتلافها^(٤) .

(١) مهموم القلب : ناقصة في ٤٠٩ .

(٢) ٤٠٩ : طلبي . (٣) ٤٠٩ : أمر .

(٤) واتلافها : ناقصة في ٤٠٩ .

وفي آخره :

[١٣٩] أنا بلينوس الحكم . لما دخلت إلى السرب المعمول عليه الطلسم ، وصلت إلى شيخ قاعد على كرسى من ذهب وبيده لوح زبرجد . فأخذت لوح الزبرجد الذى كان بيده ، فكان فيه مكتوب باللسان الأول — حق لاشك فيه ، يقين صحيح : أن الأعلى من الأسفل ، والأسفل من الأعلى ، عمل العجائب من واحد كاً كانت الأشياء كلها من جوهر واحد . ما أعجب عليه وهو رأس الدنيا وقيمتها ، أبوه الشمس ، أمه القمر ، حملته الرياح في بطئها ، غذته الأرض ، أبو الطلسمات ، خازن العجائب ، كامل القوى ، محل الأنوار ، نار صارت أرضاً ، اعزِّل الأرض من النار تضيئ لك ، اللطيف أكرم من الغليظ ، برفق وحكم (٣٩) يصعد من الأرض إلى السماء ، فيقتبس الأنوار من العلو ، وينزل إلى الأرض (١) وفيه قوة الأعلى والأسفل ، لأن (٢) معه نور الأنوار ، فلذلك تهرب منه الظلمة ، قوة القوى تغلب (٣) ، شيء لطيف يدخل في كل شيء غليظ ؛ على تكوين العالم الأكبر يكون العالم الأصغر والعمل . فهذا نجرى ، ولذلك سميت هرمس المثلث بالحكمة

(١) ملى : ناقصة في ٤٠٩ .

(٢) ٤٠٩ : لأنه .

(٣) وتنقلب كل لطيف .

صيغة «خافية أدهى طوره المثلث بالحكمة» أو «كتاب ألواح الجوهر لرؤوفه الحكيم»^(١)

[٦] قال أفلاطون : وجدت^(٢) في بعض السكنوز ألواحاً من الجواهر^(٣) وعليها كتابة غريبة^(٤) لم أعهد^(٥) بها في كتب الأقلام ، فاشككت في أن فيها علمًا غزيرًا^(٦) . فسعيت^(٧) في مناكب الأرض ، طولها والعرض ، إلى أن

(*) عن نسختين بدار الكتب المصرية : الأولى رقم ٢٢٩ علم الحروف والأسماء ، وهي نسخة مأخوذة بالتصوير الشمسي عن مكتبة كويريل بالأسنانة تحت رقم ٩٢٣ ، في ٥٧ لوحة في حجم الثمن ، وقد اعتمدنا عليها خصوصا لأنها الأصح ، والثانية برقم ١٠ وفق .

(١) رقم ٢٢٩ شمسية : «كتاب ألواح الجوهر لأفلاطون الحكيم» رقم ١٠ وفق : «هذه خافية أفلاطون المثلث بالحكمة في علم الحروف على التمام » .

(٢) ١٠ وفق : قد وجدت .

(٣) ١٠ وفق : من الجوهر .

(٤) ١٠ وفق : عربية .

(٥) ١٠ وفق : أعهدتها في .

(٦) ١٠ وفق : أن فيها علم غزير .

(٧) ١٠ وفق : فتمت .

ووجدت شيخاً فانياً قد بلغ من العمر ألفاً^(١) وأربعمائة سنة ، وحوله تلامذة كثيرة^(٢) ، فسلست عليهم ، وأومأت إلى الشيخ فقال : «وعليك السلام يا أفلاطون ! أتيت بالألواح الجوهر» . فتعجبت من إدراكه ، دون استدراكه . فقلت : حلفتك بالذى تعبدك^(٣) ! بماذا عرفتني ، وعرفت حاجتى التي أتيت بها إليك ؟ قال^(٤) الشيخ : يا أفلاطون ! فالذى معلمك من العلم في الألواح : فإن فيهم علمآ عظيمآ^(٥) وتعلم به جميع العلوم المغيبة ، وتستخدم به جميع خلق الله تعالى حتى العقل والنفس والملائكة والكواكب والعناصر [٧] والمعادن والحيوان . فلما سمعت ذلك ، قبلت قدميه وأقسمت عليه بالاسم الأعظم الذى في الألواح إلا ما علمتني . قال^(٦) : يا أفلاطون ! وما أدركك بالاسم الأعظم الذى في الألواح ؟ فقلت : يا سيدى ! إلهام من الله

(١) في النسختين : ألف وأربعمائة سنة .

(٢) ١٠ وفق : تلاميذه كثيراً .

(٣) ١٠ وفق : دقلت له بالذى خلقك ! بعاذ ...

(٤) ١٠ وفق : فطال ... والذى معلمك ... إن في الألواح علماً تعلم به جميع العلوم الغيبية .

(٥) ٢٢٩ شمسية : علم عظيم .

(٦) ١٠ وفق : ثم قال .

تعالى . نخدمته عشر سنين حتى أعلمني ^(١) واستوثق مني وقال : احتفظ بما معك واعلم أن ما فوقه علم أبداً ^(٢) ، وجميع العلوم صادرة عنه ، وهو مبدأ جميع العلوم ^(٣) . فتأملت ما في الألواح فإذا هو علم الأحرف ^(٤) . فهذا كلام الألواح بعد الخطبة . قال الحكيم :

خلق الله الكائنات بأسرها ، وجعلها مستمدۃ بعضها من بعض إلى بعض ^(٥) ، فسبحان الواحد الأحد المنزه عن الصاحبة والوالد والولد ^(٦) وعن فضل كل أحد ^(٧) . أصدر الأمور فكان أول مخلوق صدر ^(٨) عنه العقل الذي عقل الأشياء كلها ، فكان العقل هو المصدر الثاني بعد الامر لأن الأمر أخن سراً من العقل ، وكذلك <هو> ^(٩) مستدرجأ

(١) حتى أعلمني : ناقصة في ١٠ وفق .

(٢) في ٢٢٩ شمسية : واعلم إنما فوقه علم ؟ ثم رجت وكتب فوقها : ليس ما فوقه علم أبداً وأن ... وفي ١٠ وفق : واعلم أن ما فوقه علم أبداً .

(٣) ١٠ وفق : وهو مبدأ كل عام .

(٤) ١٠ وفق : وهذا .

(٥) > إلى بعض < : ناقصة في ١٠ وفق .

(٦) ١٠ وفق : الصاحبة والولد .

(٧) ١٠ وفق : فضل استمداده كل أحد ، أصدر الأمر ...

(٨) ١٠ وفق : صدرت منه العلوم العقل الذي ...

(٩) الزيادة عن ١٠ وفق .

إلى آخر المركز ، لأن الله تعالى جعل عوالمه ثلاثة رتب [٨]
> و <^(١) ٢٤ مظهر آ^(٢) > و < ٦٤ أسماء كليات . تحت
كل اسم منها عدة أسماء جزئيات ، لا يعلم عددها إلا خالقها .

الرتبة الأولى : وهي ٥ مظاهر : (١) مظهر الحق ؛ (٢)
مظهر الأمر ؛ (٣) مظهر العقل ؛ (٤) مظهر النفس ؛ (٥) مظهر
الحيولي .

المرتبة الثانية : عشرة مظاهر : (١) مظهر المحدود ؛ (٢)
مظهر المعدل ، (٣) مظهر زحل ، (٤) مظهر المشترى ، (٥)
مظهر المريخ ؛ (٦) مظهر الشمس ؛ (٧) مظهر الزهرة ؛ (٨)
مظهر عطارد ، (٩) مظهر القمر ، (١٠) مظهر الحيولي .

المرتبة الثالثة : تسعه مظاهر : (١) مظهر النار ، (٢) مظهر
الهواء ، (٣) مظهر الماء ، (٤) مظهر التراب ، (٥) مظهر المعدن ،
(٦) مظهر النبات ، (٧) مظهر الحيوان ، (٨) مظهر الإنسان ،
(٩) مظهر الملك .

فـ كذلك أسماء كليات تحتها أسماء جزئيات لا يحصى عددها

(١) ١٠ وفق : وجزئيات .

(٢) ١٠ وفق : إلا الله تعالى .

إلا خالقها سبحانه وتعالى ، < ويقال : > ^(١) سبوخ ، قدوس ،
رب الملائكة والروح . فكل ^(٢) اسم منها كامل في نفسه
وذاته ^(٣) ومؤثر في مادونه < كما أن ^(٤) الأمر > يقبل
الفيض من الأعلى عليه دافعاً إلى من ^(٥) دونه ، كما أن الأمر
يقبل الفيض من الأمر ، ويدفعه إلى العقل ، لأن العقل وجه
الأمر ^[٦] كما أن النفس وجه العقل – وكذلك ^(٦) بالتدريج
إلى مركز الأرض : كل منهم يفيض عليه من فوقه ، وهو
يدفع إلى من دونه ، كل منهم يقبل الفيض مما يليه ويدفعه
إلى ما يليه ، فأبلغ ما ^{حصى} كليات وجزئيات . فالكليات
عدتها ٦٤ اسمأ فقط ؛ والأسماء الجزئيات كثيرة لا يحصى
عدتها إلا الله تعالى . وأبلغ ما حصى منها ١٦ اسمأ : المعادن ^٧
وهي : الذهب والفضة والنحاس والمحمد والأسنجب
والرصاص والدوسن والزنبق والنبات ، : قصير وطويل ؛

(١) الزيادة في ١٠ وفق .

(٢) ١٠ وفق : وكل .

(٣) ١٠ وفق : كامل في ذاته مؤثر .

(٤) الزيادة عن ١٠ وفق .

(٥) ١٠ وفق : دفعته إلى دونه وهو العقل ، لأن العقل وجه .

(٦) ١٠ وفق : وهكذا .

والحيوان : ٥ أجناس : السابع والخشاش والطير والمكبوب والمتصب . فتلك ضروب العناصر في نفسها ، يعني ضرب ٤ في ٤ المستخرج من ذلك ١٦ اسمًا جزئيات تحت كل حرف من العدد ^(١) عدة أسماء لا يعلم عددها إلا الله — تعالى عما نصف ^(٢) : فنسبة مظاهر الأسماء الجزئية والكلية كنسبة الصوت والحرف . فأما الصوت فهو بسيط ، والحرف مركب : فالصوت غبي مجھول لا جزء له ، والحرف مركب محدود ذو حد ^(٣) ، ومركز . [١٠] فلو لا الحرف ما عرف الباري سبحانه وتعالى . فلأجل وجود الصوت والحرف في حيوان الإنسان تخلق بأخلاق الباري عز وجل ، البار الرحيم وصار خليفة في أرضه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد

بأمر الله تبارك وتعالى . وهو علم الآدم الأول ^(٤) جميع الأسماء على لسان جبريل عليه السلام ، وهو مظهر من الأمر . فلما وقف آدم على جميع الأسماء ومهر فيها سخر

(١) ١٠ وفق : الصور .

(٢) عما نصف : ناقصة في ١٠ وفق .

(٣) في النسختين : ذا حد . وفي ١٠ وفق : فأما الصوت فهو بسيط مركب عن مجھول لا جزء له ، والحرف مركب محدود .

(٤) ٢١٩ : الآدم الأول : ثم رمجم « الأول » ؟ وفي ١٠ وفق : علم آدم أول جميع الأسماء .

له عالم ٣ رتب وهو ٦٤ اسنا ، فأظهرت المعرفة من علم اليقين إلى عين اليقين حتى رأيت الموجودات والموجد بعين قلبه ، فقلته إلى عين رأسه . فلما تكلم آدم بهذا الكلام سجد له جميع خلق الله تعالى ، نفاطبه بالحرف والصوت بمظاهر أملالك الأسمى جيئها وعرف (١) إياه لإياه ، وكلما ^{بعُدَّ} عليه أمره إلى مركز الأرض وكثُل ملكا للسياسة والتدبير . فكلما كان من وراء الدوائر كان إلى الشهرة أظهر ، وكلما كان في باطن الدوائر كان إلى السترة أخف . . .

(١) وفق : عرفه .

[١] أسرار هرم هرمي المائت الحكمة ، وهو هرمي الثاني المدعونى الكلدانين^(١) ذواناى . وتنصي : « ذواناى » ، ملخص البشر فيقول : إن الكلدانين ذكروا أن هذا هرم الثاني ؛ كان اسمه ذواناى ، وقد استعمل في تدبير نفسه وجسده ما صيره من الذكاء والعلم على الحال التي ليس وراءها لأحد من الناس غاية ولا نهاية .

وقالوا : لو لا أن آدم الذي ظهر في أول الدور ، دور الشمس ، واستنبط للناس صنائع^(٢) وعلوماً نافعة جداً لما استحق تسميته : أبو البشر .

وقالوا إن كان هذا أحق بهذا الاسم ، لكن كان ظهور آدم في بعض سنتين الألف التي هي أول دور الشمس ، وظهر ذواناى في الألف الثالثة من ألف دور الشمس وهي التي

(*) عن المضورة الشمسية الموجودة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٨٩٦ ميلاد ، وهي مأخوذة عن خطوط محفوظة بدار الكتب الأهلية بباريس برقم ٢٤٨٧ عربي .

(١) فالمأمور : وقيل الكلدانين .

(٢) من : صناعا .

يشارك الشمس فيها عطارد . وكان آدم فيما ذكروا نبياً ملكاً عالماً مستنبطاً مستخراجاً مبتدعاً لصنائع وعلوم كثيرة . وبين آدم وبين هرمس الأول ألف سنة ، لأن هرمس الأول كان في الألف الثانية ، وذواناً في الألف الثالثة ، وكان مستخراجاً لأسرار الفلك وكيفية أفعال الكواكب في العالم السفلي ، ولم يكن نبياً ولا ملكاً . واستحق آدم اسم ^(١) : أبو البشر ، واستحق ذواناً : المزيل عن البشر البلايا . وكان يخاطب سيد البشر ، فوضع بحكمته طالع مبدأ عالم السكون والفساد ، وتكلم فيه بكلام بما هو ^(٢) العالم عليه بأصول حقيقية وبراهين يقينية ما نحن واصنعواه ^(٣) من غير زيادة ولا نقصان ولا تغير ^(٤) في لفظة ^(٥) واحدة ...

(١) ص : اسماً .

(٢) ص : هم .

(٣) ص : واصنعنيه .

(٤) ص : تغير .

(٥) ص : لفظه .

نص لم ينشر خاص بفكرة تقدم العلم

— ٥ —

من كتاب «الشوك على جاليموس»
لأبي محمد بن نصر بن الرازى

فيكون مثل القدماء في هذا الموضع مثل المكتسبين،
ومثل من يحيى من [٣] بعد مثل المورثين المسهول لهم ما
ورثوا اكتساباً أكثر وأكثر.

فإن قيل لي : هذا يدعو إلى أن يكون المتأخرون من
أهل الصناعات أفضل فيها من القدماء .

قلت : إنني لا أرى إطلاق ذلك إلا بعد أن أشرط في
وصف هذا المتأخر بالزمان ، بأن أقول : إذا كان مكملاً^(١)
لما جاء به القديم .

(*) عن نسخة باول كراوس ص ٢—٣ ، في المخطوطة الأصلية
ص ٢٣ س ١١ وما يليه) .

(١) في نسخة كراوس : «مكملاً كما» .

مؤلفات الدكتور عبد الرحمن بدوى

(ا) مبün كمرات

- ١ - الزمان الوجودى ٣ - مرآة نفسي [ديوان شعر]
- ٢ - هموم الشباب ٤ - الحور والنور

(ب) دراسات أوربية

- ١ - الموت والعقربية ٢ - قلوب الفلاسفة

خلاصة الفكر الأوربى

- ٥ - أرسطو ١ - نيشه
- ٦ - ربيع الفكر اليونانى ٢ - اشپنجلر
- ٧ - خريف الفكر اليونانى ٣ - شوبنهاور
- ٨ - برجسون ٤ - أفلاطون

(ج) دراسات إسلامية

- ١ - التراث اليونانى في الحضارة الإسلامية
- ٢ - من تاريخ الإلحاد في الإسلام ٣ - شخصيات فلقة في الإسلام
- ٤ - الإنسانية والوجودية في الفكر العربي
- ٥ - أرسطو عند العرب ٦ - المثل العقلية الأفلاطونية

(د) زرجمات - الروائع المائة

- ١ - أيشنستورف : من حياة حائز بائز ٢ - فوكى : أندين
- ٣ - جيته : الديوان الشرق ٤ - ييرن : أسفار أتشيلدهارولد
- ٥ - جيته : الأنساب المختارة . ٦ - هيلدرلن : هيبريون
- ٧ - نيشه : زرادشت ٨ - رلك : صحائف مالى برجه